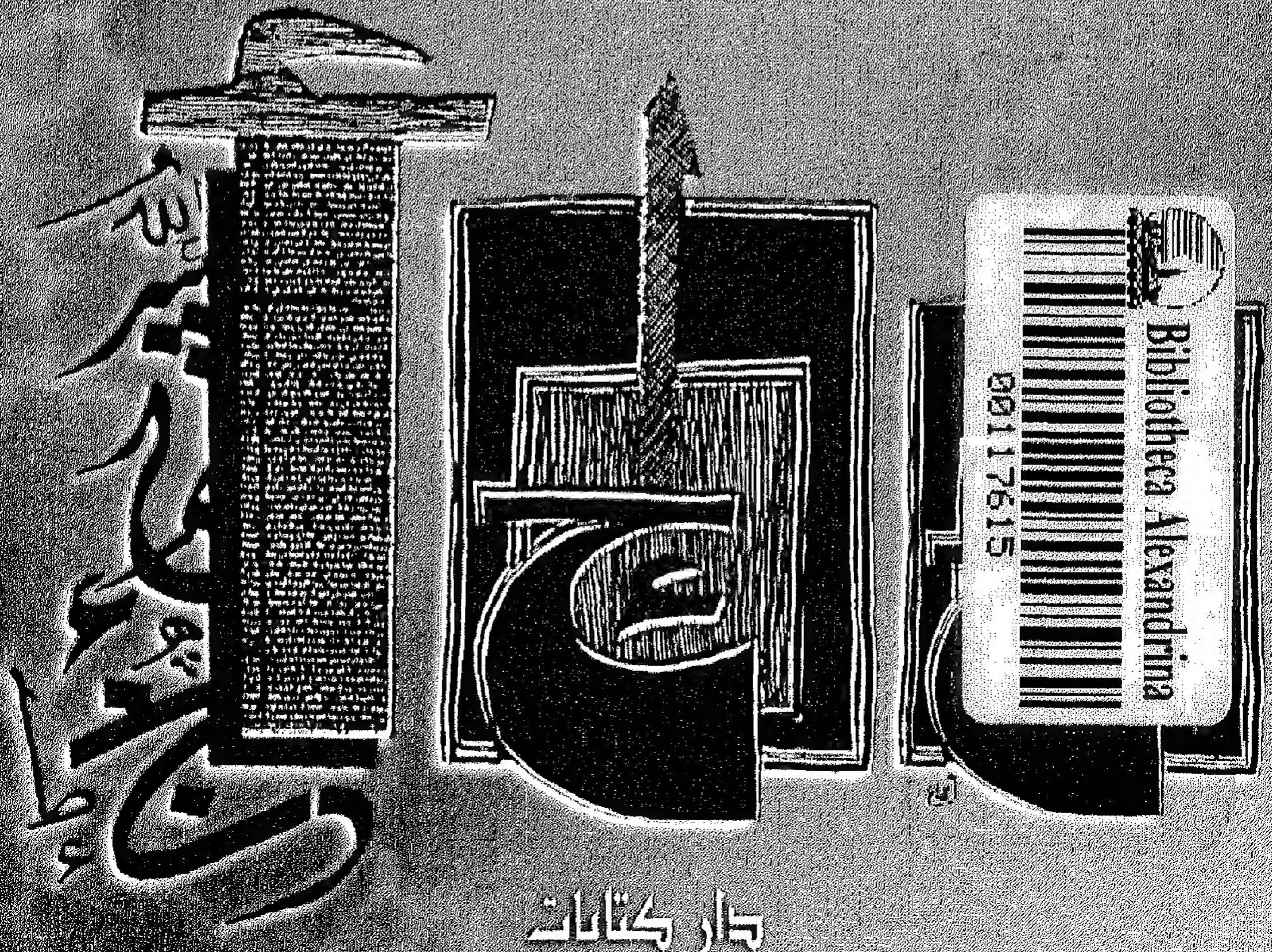
الدكتورة غزوة ديب نابلسي

الأنتلجنسيا الإسلامية الأولى

تحليلية التوحيد

(معتقدات ما قبل الإسلام)


Bibliotheca Alexandrina
00117615

دار كتابات

الأنتلجنسيا الإسلامية الأولى

تحليلية التوحيد

معتقدات ما قبل الإسلام

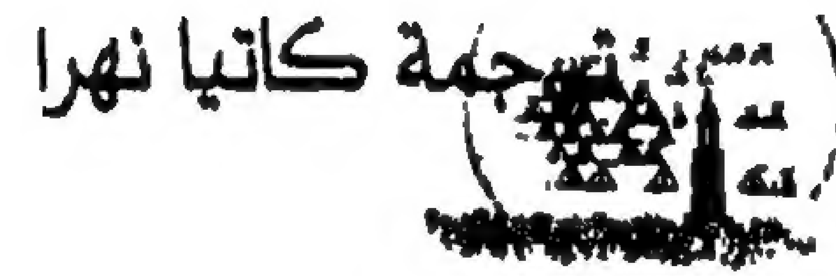
رسمة الغلاف للفنان المغربي: مصطفى أُجماع

الدكتورة غزوة ديب نابلسي

الأنتلجنسيا الإسلامية الأولى

تحليلية التوحيد

(معتقدات ما قبل الإسلام)



ترجمة كاتيا نهرا

ization of the Alexandria Library (GOAL

دار كتابات

بيروت، ص.ب: ١٣٦١٠١

هاتف: ٣١٢٧٣٣ ـ ٨٢٣٤٥٧

فاكس: ٨٢٣٤٥٨

الطبعة الأولى
(بيروت/ صيف ١٩٩٨)

جميع الحقوق محفوظة

* مدخل

إن ظهور دين جديد، وإصلاح جديد وانقسام، يرافقه ظهورُ جماعة جديدة يرتبط أفرادها بالمثال الجديد ارتباطاً يتعدى كل رباط سابق (رابطة الدم أو الرابطة القبلية). وتشكّل الجماعةُ الجديدة كياناً جديداً يكون كل عُضوٍ فيه مستعداً للتضحية من أجل المثال الجديد ومن أجل المجموع. ولقد كانَ في الخط العام للنمط السامي، أو العربي، نمطاً يتجلّى بشكل أولي في ضمير الساميّين. في هذا الخطّ، رأينا على امتداد الأزمان ظهورَ رجالٍ عظام ومُصلحين وأنبياء لإعطاء دفع جديد لهذا المفهوم عن الأحدية، المرتبط بشكلٍ وثيقٍ بوعي الناس. وقد ساهم موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، كلٌّ حَسْب بيئته وجماعته ومراحل تطورها، بتقريب هذا المثال، وعقيدة التوحيد هذه، من الأذهان. سنحاول أن نلقي نظرةً على الرابطة النَّبوية التاريخية منذ التوحيد وحتى ظهور الإسلام، حيث يتجلى موضوع هذه الدراسة. التوحيد يعني الإيمان بإلهٍ أحد، قادر على كل شيء وخالق الكون. هذا الإله (إيل) كان يُحس به الساميّون دائماً. وتشهد التنقيبات في «ماري» و«رأس شمرة» على وجود منذ ما قبل الألف الرابع قبل الميلاد. ويُعتقد بأنه قد تجلّى لهذه الشعوب منذ فجر وعيها[1].

وقد أخذت فكرة الله معنى محدداً مع تطور هذا الوعي والظروف الاجتماعية والدينية التي ارتقت هذه الشعوب في ظلها. فالكنعانيون في

(١) سنرى هذه الفكرة في الفصول اللاحقة وبخاصة في الفصل الذي يعالج التوحيد الطبيعي البدائي (الفطرة).

الشمال[٢] عرفوه قبل شعوب الجنوب المانويين. وسواء في الشمال أو في الجنوب، فهذا الإله الواحد كان معروفاً جيداً. كان يتّخذ، حسب الظروف، صفة الرّحمن في المناطق الحارّة، والحكيم والعادل بالنسبة للقبائل التي بدأت بزرع الأرض، وصفة النور والهادي بالنسبة لتجّار القوافل. ومفهومه، إذا صحّ القول، كان موجوداً دائماً في الوعي الجماعي لهذه الشعوب وقد تطوّر مع الزمن. فطوال آلاف السنين، كان الإله الرحيم القادر على كل شيء يتلقّى، في مقابل طيبته ورحمته، كلّ التقديس والعبادة والإجلال والمدائح المتوجّبة تجاهه. وتشكّل فكرة حضوره وأحاديّته عند الساميين بلورةً لعقيدة دينية قائمة على الأحادية وعلى الطبيعة الخيّرة لهذا الإله. ويكفي أن نرفع هذه المفاهيم قليلاً إلى الأمام لكي نصل بالضرورة إلى فكرة الوحي. فهذا الإله الطيّب والغفور والرحيم هو أيضاً إله العناية. وكخالقٍ للكون، وخاصة للأرض والإنسان، كان عليه أن يؤمّن للإنسان البقاء وتنظيم علاقاته مع جماعته، ومع البشرية كلها. ويمكن اعتبار الوحي هبةً وبركةً إلهيتين من أجل توجيه الإنسان في الطريق الصحيح ولكي تُملى عليه نظمٌ ومذاهبُ أخلاقية ودينية واجتماعية، وذلك لتفادي أي عملٍ مضرّ به أو بأقرانه، وكل ذلك من أجل خير الجماعة. والوحي هو امتياز بعض المختارين والعظماء والأنبياء الذين ليسوا إلا مجرّد رسُل أو أدوات يستخدمها الله لإنزال كلامه إلى الأرض، هذا الكلام الذي ليس غير الحقيقة الواحدة والوحيدة المُطلقة. وبعد الوحي، بعد نزول هذا الكلام الإلهي، أي الرسالة، وجد الإنسان أن عليه واجباتٍ تجاه إله العناية هذا. فعليه أن يطبّق القواعد المفروضة، ويشكر الله، لرحمته وطبيعة الخير فيه؛ فمن هنا تنشأ العبادات والطقوس والشرائع. وقد كان لكل جماعة، في كل وقتٍ، نبيُّها الذي يقودها ويحذّرها من الأخطار الأخلاقية الممكنة التي قد تهددها. وحُفظت هذه التعليمات النبوية الإلهية بعناية بواسطة التراث المنتقل إلى الأجيال القادمة، وكان كل نبي يساهم في

(٢) سندرس في الفصل الذي يعالج (التوحيد وعلم الآثار) دين الكنعانيين وسنرى أهمية الإله «إيل» في مجمّع الآلهة لديهم.

تطوير هذا التراث حسب آفاق جماعته ومراحل تطورها.

وهكذا نشأ، عبر آلاف السنين، مصدرٌ للأفكار والمفاهيم والفلسفة الدينية، غنيّ لا ينضب، وقد نَهل منه كل الأنبياء، وهو بدون جدال أصل الرسالات التوحيدية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، التي تقول جميعها بأنها ذات أصل ابراهيمي؛ وقد كان عليها، حسب رأينا، أن تعتبر أصلها أقدم من ذلك، فكلُّها تعاليم من ميراث واحد وتنتظم في الخط الساميّ العام. ولهذا، لا نستغرب إذا رأينا بعض التماثل بين مفاهيم هذه الأديان وممارساتها وطقوسها. ونحن هنا بصدد دراسة الدين التوحيدي الإسلامي، وهو الأخير في تسلسل الوحي، ونحن نعلم بأن العقيدة الأساسية للوحي موجودة بكاملها في القرآن الكريم، الذي يعتبره كل المسيحيين المعجزة الكبرى في رسالة محمد(ص). والقرآن، النازل باللغة العربية، غير قابل للتقليد في شكله أو مضمونه. إنه النسخة الأرضية عن الأصل السماوي المكتوب في «اللوح المحفوظ» والكامن في سجلاّت الله. ودراسة التوحيد في الدين الإسلامي تعني دراسة التوحيد القرآني الذي يتضمّن كل خصائصه. ولحسن الحظّ، نقف في هذه الدراسة على أرض صلبة: فالقرآن وثيقة تاريخية لا جدال في صحّتها، جُمعت سُوره وآياته بعد وفاة الرسول مباشرة، وسنحاول بحث هذا الموضوع.

الفصل الأول

التصور التحليلي للتوحيد

* **التصوّر التحليلي للتوحيد**

قبل أن نتناول موضوعنا، سنلقي نظرة على حياة الرسول محمّد(ص) والفترات التي تلقى فيها الوحي. وُلد في مكة في العام ٥٧٠، وفيها نشأ وترعرع. وقد عُرف عنه في شبابه أنه ذو خلق رفيع ومستقيم وعادل. ويُطلق عليه التاريخ الإسلامي لقب «الأمين» كما يعزو إليه مزاجاً تأملياً. وفي الواقع، كان الرسول محمّد يُحبّ أن يعتكف طويلاً في كهوف جبل حِرّاء. وفي نحو الثانية والأربعين من عمره، أي في العام ٦١٢، تلقّى أول وحي نزل عليه. وقد دشّن هذا الاتصال الأول بينه وبين الملاك جبرائيل الوحي بسورة العلق (١، ٣): «اقرأ باسم ربّك... اقرأ وربّك الأكرم...». وقد اضطرب لهذا الاتصال وذهب متردداً يستشير زوجته خديجة. فذهبت بدورها تستشير ابن عمها ورقة ابن نوفل الذي أكّد لها أن ما يحسّه الرسول «ص» هو علائم الوحي الذي نزل على الأنبياء والرسل الآخرين. ونقلت خديجة لزوجها تفاصيل حديثها مع ابن عمها وطمأنته وأكدت له ثقتها ودعمها الكاملين في المهمّة التي نُدب إليها. وهكذا كانت أوّل مؤمنة في الإسلام. وبعد قليل، تجدّد الاتصال الإلهي آمراً محمّداً بأن يُنذِر: في سورة المدثر (١، ٢) «يا أيها المدثر، قم فأنذر». وهكذا، وجد نفسه مكلفاً بمهمّة وهي أن يُبشّر ويُنذر. وجعل علاقاته الأولى مع الأقربين طالباً إليهم الانضمام إلى دعوته. وبذلك تألّف المؤمنون الأوائل من صديقه أبي بكر، وعلي ابن عمّه وصهره فيما بعد، وابنه المتبنّى زيد... إلخ.

ثم تتابع نزول السُوَر على وقع منتظم وازداد عددها مع الوقت مع ازدياد عدد الأتباع الجدد. ولم يلبث ازدياد عدد المؤمنين أن أثار قلق زعماء قريش، القبيلة التي كانت تحكم مكة وتعودُ إليها مهمّة حراسة الكعبة.

وأخذ الرسول يبشّر وبدأت أفكاره تنتشر، وكانت مخالفةً لاعتقادات المشركين من الطغمة المكيّة. وكانت تعاليمه القائمة على الوحدانية الإلهية متناقضة مع الاعتقادات الوثنية لزعماء قريش. وقد قلق هؤلاء على تجارتهم المزدهرة وعلى أرباحهم من الحجّ إلى مكة، وبشكل خاص على الرابط الروحي القائم على الوثنية والذي كان يربط أفراد جماعتهم. وكانوا خائفين أن ينقطع هذا الرابط الروحي بفعل التعاليم التوحيدية للرسول(ص)، وكان لا بد أن ينشأ صراع كبير بين الفريقين، وقد تمثّل بين مفاهيمه الدينية ونقيضها من مفاهيم الطغمة المكيّة. وأجبر هذا الصراع الرسول على ترك مكّة في العام ٦٢٢ حيث كان ينتظره عدد كبير من أتباعه. ويدشّن هذا الحدث المعروف باسم الهجرة بداية العصر الإسلامي ويكتسب بذلك أهميّة خاصة. وتتابعَ الوحي ونزول السّوَر طوال كل هذه الفترة المدينية وحتى وفاة الرسول عام ٦٣٢.

ويجدر بنا أن نذكر هنا أن الرسول عندما ترك مكة متوجهاً إلى المدينة، تلقّى فيها استقبالاً حاراً. فقد كانت هناك مجموعة من المكيين والمؤمنين الأوائل الذين تركوا مدينتهم هرباً من اضطهاد زعمائها ليلتجئوا إلى المدينة. وهؤلاء المكيّون، بالإضافة إلى عدد كبير من المدينيين والقبائل المجاورة، كانوا بانتظار الحدث الكبير وهو وصول الرسول إلى المدينة. وقد ترك لنا الأخباريون كثيراً من التفاصيل والمعلومات عن العدد الكبير من الأتباع الذين خرجوا يحتفلون بهذا الحدث. ويتحدّث الأخباريون عن هذا الاستقبال الحار والحماسي الذي أعدّه المؤمنون لرسول الله. ونتساءل عن أسباب هذا الحماس! لماذا قُبلت التعاليمُ التوحيدية للرسول بمثل هذه السُرعة من قبل عدد كبير من العرب المُنتمين إلى قبائل مختلفة؟ برأينا، أنه كانت لدى العرب قبل الإسلام مفاهيمُ توحيدية متطورة. فقبل مجيء الإسلام، كان في الجزيرة العربية خُطباء

ومحرّضون وحكماء، وبشكل خاص، شعراء كبار، نستطيع أن نتلمس لديهم علامات توحيد متطورة. وكان هؤلاء المتعلّمون والشعراء المُلهمون يشكّلون نخبة ثقافية. وكانوا مرشدين روحيين لجماعاتهم. وهم ينتمون إلى قبائل مختلفة تقطن في أنحاء عدة من جزيرة العرب. كانوا يسمّون الحُنفاء، ويمثلون ثقافةً تتجاوز القبائل وتحتوي في جوهرها على مقولات توحيدية متطورة جداً. كما كانوا مُخاطين بتقدير كبير من الطبقات الشعبية التي تشاركهم أفكارهم وتقدّر بلاغتهم. وهذه المفاهيم التوحيدية التي تغنّى بها الشعراء ولقيت تقديراً كبيراً من الناس هي نتيجة مقولات توحيدية بدائية تطورت مع الزمن ولقيت تفتحها الكامل مع فجر العصر الإسلامي.

وسنلاحظ مع تقدّمنا في هذه الدراسة أن الشعور بإلهٍ وحيد أعلى، إله السماء وخالق الأرض، هو شعورٌ قديم عند الساميين. وهذا الإله الذي أحسّوا به باكراً لم يغب أبداً عن ذاكرتهم، فقد بَقيت ذكراه ماثلة دوماً في اللاوعي الجماعي لديهم. وكان هناك دائماً أنبياء يستلهمون هذه الذكرى من اللاوعي، فيستعيد كلّ منهم تعاليم سابقة ويُغنيها وينقلها إلى الأجيال اللاحقة. وكان ثمة متعلمون يدعمون على الدوام هؤلاء الأنبياء وينشرون تعاليمهم. وموضوعنا هنا هو إثبات أن الشعوب العربية التي ورثت عبر اللغات السامية العمق الثقافي نفسه، قد تلقّت أيضاً في ما يشبه اللاوعي الجماعي دلالات عميقة على التوحيد. وقد ساهمت العدائية السياسية والاقتصادية عند الطبقات الحاكمة على تراجع هذا الإحساس الموغل في القِدَم لصالح وثنية تُعطي متطلّباتها الطقوسية للسيطرة الاقتصادية والسياسية للطغمة الحاكمة. وهكذا نستطيع القول بأن التوحيد كان يخص الطبقات الشعبية، في حين كان الشرْك والممارسات الوثنية احتكاراً للطبقات الحاكمة التي كانت تستخدمها لتمكين سيطرتها.

وقد لاقت التعاليم التوحيدية للرسول (ص) صدىً لها في ثقافة الحُنفاء التي كانت تتناقض مع اقتصاد الطبقة الحاكمة. وكان الإيمان بإلهٍ وحيد أعلى، إله السماء وخالق الأرض، يتناقض مع الممارسات الوثنية للزعماء. وتمثل

الصراع بين الرسول والزعماء بصراع الإيمان والسياسة حيث تبنّى العرب، الذي ورثوا العمق الثقافي نفسه كالذي نتلمسّ فيه علامات عميقة للتوحيد، بأكثريتهم الإيمان عن وعي بذلك. بعد هذه النظرة الموجزة سندرس الوحي في المرحلتين المكيّة والمدينية ونحاول استلهام فكر الرسول في العلاقة النبوية بين السور حسب المراحل المختلفة؛ فالوحي موجودٌ بكامله في القرآن الكريم. ولكي ندرس توحيد الرسول، علينا بدراسة التوحيد القرآني والنظر إلى تطوره حسب التسلسل الزمني لنزول السور، متناولين:

١ ـ التوحيد القرآني.

٢ ـ المقابل الما قبل إسلامي له.

وقد رأينا من الأنسب اتّباع هذه الطريقة. وبدأنا بمعالجة التوحيد القرآني باعتبار أن فترة الرسول هي الأقرب وبالتالي فنحن نعرف عنها أكثر. لقد ترك لنا الأخباريون والمعلّقون كثيراً من المعلومات عن حياة الرسول وعن الميزات السياسية والاجتماعية والدينية لمحيطه. وبالإضافة إلى هذا فنحن نملك في ذلك العصر القرآن، الذي هو كما سيرِدُ معنا، وثيقةٌ تاريخية صحتها غير قابلة للجدل. وهكذا سيعتاد القارىء على المفاهيم والأفكار التوحيدية لعصر الرسول. وبعد ذلك سننتقل إلى دراسة المصادر قبل الإسلامية للتوحيد القرآني، في عصورٍ أكثر قِدَماً، والتي نعرف عنها بنسبة أقل. ولحسن الحظ، فإننا وجدنا، بالإضافة إلى معلومات المؤرخين والكتب الدينية، كتابات قديمة ومصادرَ ثمينة جداً للتوثيق وبخاصة بعد التنقيبات الحديثة في «ماري» وفي «رأس شمرة»[٣].

* لغة القرآن

تنحدر لغة القرآن من اللغة النَبْطية[٤]. وأهمية شعب (الأنباط) مشهودٌ لها

---

(٣) التنقيبات جرت في «ماري» على حدود الفرات وتنقيبات «رأس شمرة» في الشمال الغربي لسوريا.

(4) Blachère Regis. Introduction au Coran, p.4.

«سادت الجزء الشمالي من الجزيرة العربية كتابة «مستمدة من اللغة الشائعة الاستعمال وذلك قبل =

منذ القرن الثاني قبل الميلاد، فقد احتكر التجارة ونشر سلطته على قسم كبير في الجزء الشمالي من الجزيرة العربية. وبما أن الأنباط كانوا يسكنون شمال الجزيرة فقد أوصلوا نفوذهم إلى الجنوب ليُقيموا مركزاً تجارياً هاماً في حِجْر (الحجر). وعلى مقربة منها إلى ناحية الشرق، كانت تقيم قبائل من العرب الجنوبيين: العلى (ديدان). ولأسباب مختلفة، وخصوصاً من أجل التجارة، اتجهت هذه القبائل قديماً إلى الشمال من الجزيرة العربية وعاشت لفترة معينة في مكة وفي يثرب(٥). ومن يثرب(٦)، اتجه العرب الجنوبيون إلى مناطق أبعد في الشمال ليستقروا على مقربةٍ من حِجر، حيث كان باستطاعتهم أن يُبادلوا منتوجاتهم مع الأنباط. «وكانت المواقع السَّبئية منتشرة في كل مكان تقريباً من شمال الجزيرة العربية»(٧) ووسطها.

«لقد كان نظام القوافل عند الأنباط يتمحور في مكانين هما: البتراء وحجر. وكان دور حجر الاهتمام بالبضائع التي يجلبها السبئيون ـ المانويون الحِمْيَريّون الذين كانوا قد استقروا في الجوار منذ أقدم الأزمان في المكان المعروف في الكتاب المقدس بـ ديدان(٨). وكان هؤلاء الأنباط يستخدمون قبلاً اللغة الآرامية. فقد تمكّن الآراميون من فرض لغتهم على قسم كبير من شمال الجزيرة العربية ووسطها، بفعل تفوقهم في التجارة. ومع الوقت تكونت لهجة شعبية آرامية، أو لغة مقبولة من العموم ومفهومة من قبل أكثرية العرب(٩). ولكن الأنباط تمكنوا من فرض سيطرتهم عندما احتلوا مكان

= أنباط البتراء بثلاثة قرون». و«يكاد يكون من المؤكد أن نظام الكتابة هذا قد عُرف أيضاً في أواسط الجزيرة العربية في الفترة التي ولد فيها الرسول، أي في الربع الأخير من القرن السادس». وسنرى فيما بعد أن الأنباط قد اعتمدوا في البداية اللغة الآرامية ثم، وبفعل تطورٍ جعلهم يعودون إلى الأصول، تبنّوا اللغة العربية مع الكتابة الآرامية.

(5) Van Den Braden: Alb Histoire de Thamoud, P.24.

(6) Dussaud. R: pénétration des arabes en Syrie avant l'Islam, P.48, 63, Ibid.63.

(٧) يثرب: حالياً المدينة. وفي زمن الرسول كانت تسمّى مدينة الرسول. لمزيد من التفاصيل أنظر جواد علي: «تاريخ العرب قبل الإسلام»، المجلد الرابع، ص ١٢٨ وما يليها.

(8-9) Van Den Braden: Histoire de Thamoud, P.7.

حيث يرد أن الأصل اليمني للثموديين مقبول بشكل عام. وكان هؤلاء الثموديون يعيشون في شمال الجزيرة العربية في يثرب.

الآراميين في ميدان التجارة، ومن ثم قاموا خلال تطورهم، وبعد تمكّن سيطرتهم، بنوع من العودة إلى الأصول، وهي عودة شديدة الأمانة للغة العربية(١٠). وعند تبنيهم العربية، كان عليهم بعد ذلك أن يفرضوها على القبائل المجاورة كافةً. وقد سهّل هذا الرجوع إلى العربية العلاقات مع عرب الجنوب وخصوصاً في ميدان التجارة. أما عرب الجنوب فقد كانوا يتكلمون العربية مع الكتابة المستخدمة في وسط الجزيرة العربية(١١). وهنا نلاحظ أيضاً استخدام اللغة نفسها مع بعض الاختلافات الكتابية فقط بين النُبطي والعربي الجنوبي.

ولما كان الأنباط قد أصبحوا أكثر فأكثر قوة «فقد طردوا اللحيانيين والمعمرين المانويين، وسيطروا على كل مراكز الحجاز. وقد تأثر الثموديون عميقاً بالثقافة النبطية إلى حدّ فقدان ثقافتهم الخاصة»(١٢). كما وُجدت أيضاً كتابة نبطية على القبور كتبتها عائلة ثمودية «على تلال الموتى في حُجْر»(١٣). وبسيطرتهم على قسم كبير من الجزيرة العربية، تمكن الأنباط في فرض لغتهم. ومع الزمن، تكوّنت لهجة عامية تفهّمتها وقدرتها أكثرية العرب(١٤). وقد استتبع ذلك نشوء لغة عُليا مقبولة من الجميع، وكانت هي التي يستعملها الشعراء لغايات نبيلة وفنيّة مما يؤهلها لكي «تصلح كناقل للغة تبشيرية كالقرآن»(١٥)، ونُحسّ بأننا ندعم الفكرة القائلة بأن هذه اللغة النبيلة العُليا، الفصيحة والمشتقة من اللغة النبطية، كانت هي أصل اللغة القرآنية حتى ولو خالف هذا رأي المؤرخين: «فقط الدوافع العاطفية ورفض القبول بأن نبي الإسلام قد تلقّى الكلام الإلهي بلغة الشعراء تقود إلى الظن بأن اللغة القرآنية

---

(١٠) حيث نجد عرضاً هاماً جداً لهذه العودة شبه الكاملة إلى اللغة العربية مع الاحتفاظ بأسلوب الكتابة الآرامي. وكانت لغة جنوب الجزيرة ولغة الأنباط تتشابهان ولا تختلفان في الواقع إلا ببعض الفروقات الكتابية. نذكر هنا أن دوسّو يعتبر أن كل القبائل السامية قد خرجت سابقاً من البيت العربي ذاته. وسنرى تفاصيل هذه المقولة في الفصل المعنون بـ «التوحيد وعلم الآثار» وذلك لكي نشرح التداخلات بين مختلف الشعوب السامية والوحدة القديمة جداً للعبادة واللغة.

(11-12) Van den Braden: Histoire de Thamoud, P.29.

(13-15) Blachère R: Introduction, P.164.

كانت أصل اللهجة العاميّة. فإن تعايش اللهجات المحلية مع لغة عُليا، غالباً مُصطنعة، ليس فيه شيء غريب وهذا الواقع قائم في الجزيرة العربية حتى اليوم»[١٦].

وكنا قد ذكرنا وجود لهجة عامية آرامية في زمن سيطرة هذا الشعب الآرامي، وقد لوحظ استعمال لغة عليا بكثير من ذلك. فـ دُوسُو R. Dussaud يذكر واقعةً هامة هي أن شعر الأناشيد الدينية يحتفظ بكثير من البقايا الكنعانية. ويقول تورناي R. B. Tourney إن النصوص العشرية المكتشفة في «رأس شمرة» تظهر القرابة الوثيقة بين الأدبيّات الفينيقية والإسرائيلية[١٧]. و«كان غانكيل Gunkel يتساءل عما إذا كانت الروايات التوراتية البدائية قد كتبت شعراً أم نثراً. ومثال رأس شمرة لا يترك أي شك حول أن الأساطير العبرانية القديمة كان لها شكلٌ شعري. ونجد في رأس شمرة أمثالاً عن الـ Qina. وقد اتصل هذا الشكل الشعري بالعرب القدماء الذين أتقنوه غاية الإتقان»[١٨].

ونستخلص من هذا العرض أنه كان ثمة تداخل بين مختلف الشعوب العربية في الجنوب والشمال. فعربُ الجنوب تركوا أراضيهم واتجهوا للإقامة في الشمال وفي المدينة[١٩]. ثم اندفعوا أكثر إلى الشمال لكي يصبحوا على علاقة بالأنباط. ومن هنا نشأ بعض التماثل في العبادة وبعض وحدة ثقافية أعطت هذه اللهجة العليا التي يفهمها ويقدّرها أكثر العرب. يقول برادن Braden وهو يتحدّث عن تنوّع الكتابات عن العرب الجنوبيين: «يفسّر هذا التنوع باستخدام متغيرات في الأبجدية حسب المكان والزمان. وهنا أيضاً بقيت الوحدة الجوهرية للأبجدية، لأنّ هذه المتغيرات تفسّر بطريق التطور.

(16-17) R. Dussaud: r. Pènètration, P.170.

(١٨) سميت قبلاً يثرب وكانت تسكنها قبيلتا الأوس والخزرج اللتان يُعرف بأن أصلهما من اليمن. أنظر جواد علي، المجلد الرابع، ص: ١٢٨ وما بعدها.

(19) Van Den Braden: Histoire de Thamoud, P.24.

(20-23) Dussaud, R: Pénétration, P.44, 134, 123, 124.

ورغم الاختلافات المشار إليها، نجد دائماً اللغة نفسها والدين ذاته»[٢٠]. ومن جهته يذكر دوسّو أن الإله «إيل» كان يقف على رأس هيكل الآلهة النبطية، تتجلّى عبادته من خلال أسماء العَلَم المُعطاة للآلهة و«إننا نجد تطور الكلمة في (إله) من خلال الشكل الذي اتخذته الكلمة العربية الله»[٢١]. كما يُشير الكاتب إلى أنه عند الثموديين «لم تكن الآلهة المدعوّة بالاسم أقل قدماً فهي: إله (الله، وعلى الأرجح شكلها الآخر إيلاي)[٢٢].

ومن هذا التداخل بين شعوب عربية مختلفة، كان لا بد أن تنشأ هوية دينية وثقافية. فالعربي كان يتوجه إلى إلهه قبلاً بنوع من الكِنى، من اللهجة العامية، وبنوع آخر من اللغة العليا التي تخرج عن المستوى العادي. وقد فَرَض الأنباط لهجتهم على أكثرية العرب بفعل سيطرتهم. وأعطت هذه اللغة في تطوّرها لغةً عربيةً عُليا وفصيحة تتناغم مع ذوقها الشعري الفطري «لقد كوَّن التذوّق الملحوظ للشعر والفصاحة عند العرب لغةً غنية جداً. فقد كان العربي الأمي يطوّر بشغف شعراً ذا مستوى عال وبأشكال قديمة»[٢٣]. ويضيف الكاتب: «وهكذا وجدت لغة للطبقة العليا مع بنية قواعدية رائعة وكثرة في الأشكال وغنى مدهش في المصطلحات. فكانت لهذه اللغة خصائص فيلولوجية نادرة: إنها خصائص الكلام الصحراوي»[٢٤].

* جَمعُ القرآن

لقد نزلت الرسالة والوحي على الرسول (ص) كآيات كان أصحابه يجتهدون في حفظها غيباً، أو في كتابتها على قِطع من الجلد وغيره مما يسدّ هذه الحاجة. ولكن المشكلة هنا هي أن عدد الذين يُحسنون الكتابة كان قليلاً جداً. فقد كان منهم سبعة عشر كاتباً في مكّة، منهم عمر بن الخطاب وعثمان ابن عفّان إلخ. . . أما في المدينة فلم يتجاوز عدد الكاتبين أحد عشر شخصاً[٢٥]. ولمعالجة هذه المشكلة كان الرسول محمدٌ (ص)، طوال فترة

---

(٢٤) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٢٥) طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص: ٩٦.

رسالته، يحثّ أصحابه على تعلّم القراءة والكتابة. . . ونشر تعاليمه وبين أصحابه، وقد تفوّق عدد كبير منهم لاحقاً في هذا المجال، واشتهر زيد بن ثابت أول ناسخ مرتبط بالرسول الذي كان يُملي عليه الآيات بتسلسل نزولها. أما الأُميّون، فكانوا يجتهدون من جهتهم لحفظ الآيات غيباً باستيعاب معناها لكي يستخدموها استخداماً حسناً عندما كانوا ينشرونها وينقلونها إلى غيرهم من المؤمنين. ويُروى أن ابن عمر قد أمضى ثماني سنوات لكي يحفظ ويفهم ويستوعب «سورة البقرة» وحدها[٢٦]. ولا يزال حفظ القرآن وفهمه حتى اليوم الطُموحَ الخفيّ لكل مسلم. إذن كانت الآيات محفوظة إمّا في ذاكرة أصحاب الرسول (الصحابة)، وإمّا (وهذا هو الأغلب) مثبّتة كتابياً من قبل كتّاب الوحي.

وبعد وفاة الرسول (ص) أي في عهد الخليفة الأول، أبي بكر، جرت الحادثة الهامة التالية: جاء رسول إلى عمر يقول له إن عدداً كبيراً من أصحاب الرسول قد قتلوا في معركة اليمامة[٢٧]. وخشي عمر على مصير الوحي وذهب للتو للتشاور مع أبي بكر في هذا الموضوع، مقترحاً عليه أن يجمعَ الآيات المتفرّقة ويحصر السُّوَر في كتابٍ واحد. وتردد أبو بكر في إتمام عمل لم يتصوّر الرسول (ص) القيام به في حياته. وبعد إلحاح عمر، قرّر أبو بكر أن يدعوَ زيد بن ثابت ليطلب رأيه، وكان من رأي أبي بكر، فقال إنه لا يمكن القيام بعمل لم يقم به الرسول في حياته. وهنا كان على عُمر أن يستخدم الكثير من اللباقة لتمرير وجهة نظره. ورضي أبو بكر أخيراً وطلب إلى زيد أن يوافق على طلب عمر فيبدأ بجمع الآيات والسُوَر في كتاب واحد.

وتمّت المهّمة، وراجع أبو بكر وعمر الكتاب. وكان هذا أوّل قرآن يرى النور بعد موت الرسول وهو بعنوان «قرآن الصِّدّيق». وأُعطي الكتاب لحفصة، ابنة عمر وزوجة الرسول. وتقول دنيز ماسون (Denise Masson) في هذا الموضوع: «لقد تضمّن القرآن بشكله الحالي ١١٤ سورة مرتّبة بشكل

(26) Blachère: Introduction, P.30.

(27) Masson Denise, Monothéisme Coranique et Monothéisme Biblique, P.264.

يعود إلى هذا الجمع الأوّل الذي وضعه عُمَر والذي يتردد المسلمون في تغييره لصالح شكل تقديم آخر يستلهم تسلسلاً زمنياً معيناً».

وبعد عشر سنوات، جاء مقاتل مسلم هو حُذافة ابن اليَمان من معركة على حدود أرمينيا[٢٨]، وذهب مباشرة إلى الخليفة في ذلك الوقت، وهو عثمان بن عفان، ليقول له إنه بعد المعارك صار المقاتلون السوريّون يقرأون السُّوَر بحسب رواية أُبي ابن كعب في حين أن العراقيين كانوا يقرأونها بقراءة ابن مسعود، ومن هنا نشأ اختلافٌ بين الفريقين.

وقلق عثمان لهذا الخبر فدعا زيد ابن ثابت وإبّان ابن سعيد بن العاص[٢٩] وكلّفهما بمهمّة جمع القرآن. وبعد عمل طويل، بإشراف دقيق من عثمان، انتهى جمع القرآن المعروف باسم «مصحف عثمان». وتمّت مقارنته بالقرآن الموجود لدى حفصة زوجة الرسول. وبعد مراجعة تفصيلية دقيقة وشاقة، تمّ في النهاية القبول به. وفي هذا المصحف، وُضعت السُّوَر بحسب طولها ابتداءً من الأطول فالأقصر. ويجب أن نذكر هنا أن كثيراً من أصحاب الرسول الآخرين قاموا بعملٍ مماثل ومنهم عليّ وأُبي ابن كعب وعبدالله بن مسعود إلخ...[٣٠].

ولكن كل هذه المصاحف الأخرى قد أُحرقت رغم احتجاجات الكثيرين وخاصة ابن مسعود تابع الرسول الأمين الذي كان يفتخر بأنه «تلقّن من فم الرسول بِضْعَةً وسبعين سورة»[٣١]. ولنذكر هنا أن ابن مسعود هذا كان راعياً أُمّياً من أوائل الذين أسلموا، وأنه بعد وفاة الرسول جعل غيره من المخلصين

---

(28) Blachère: Introduction, P.53.

(٢٩) كان هذا الأخير يعرف اللغة المحكية أو لغة الوحي العليا جيداً. طه حسين، في الأدب الجاهلي ص ٩٢ وما يليها. يمكن القول أيضاً إن هذه اللغة كانت اللغة الأدبية لذلك العصر. وبالنسبة للاختلاف في القراءات الناجم عن اللهجات المختلفة، انظر بلاشير Introduction (R.Balchre)؛ ص ١٠٣ وما يليها.

(٣٠) للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر: طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص: ٩٢ ـ ١٠٤.

(٣١) ذكره رز بلاشير، Introduction، ص: ٤٣.

يكتبون مصحفه. وبعد ذلك، ورغم كل الاحتجاجات، قَبِل الجميعُ بقرار الخليفة القاطع الآمر بإيقاف كل عمل لجمع القرآن وبإحراق كل ما جُمع قبل مصحفه. وهكذا بقي «مصحف عثمان» فقط بين أيدي المؤمنين. وقد قبل جميع المسؤولين هذا النصّ وتم نشرُه في أجزاء الأمبراطورية الإسلامية الوليدة.

كان الهدف من هذا العرض السريع، أن نقدّم فكرة دقيقة عن صحة القرآن كوثيقة تاريخية لم تُحرّف، تقدم الوحي الذي نزل على الرسول (ص) بأمانةٍ كبيرة.

لقد رأينا أنه لم يوجد في زمن الرسول نصّ خطّي للوحي(٣٢)، ولم يترك الرسول في حياته أي وثيقة مكتوبة بيده، وهذه حقيقة لا شك فيها. فالرسول لم يقم بكتابة السُّوَر القرآنية بخط يده أبداً(٣٣). ويطرح بلاشير (Blachère) هنا سؤالاً هاماً جداً: «هل كان الرسول محمّد يعرف القراءة والكتابة؟».

بالنسبة للمسلمين لم يكن الرسول يملك هذه المعرفة. فالتراث الإسلامي يعطيه لقب «الأُمّي» وخاصة في العبارة «النبيّ الأمّي» (سورة الأعراف/ ١٥٧) والتي تعني «العبارة» الذي لا يعرف القراءة ولا الكتابة(٣٤). ويُشير المؤلّف إلى أن هذا التفسير هو المقبول لدى مستشرقين عدة.. ولكنّ مستشرقين آخرين يقولون العَكْس استناداً إلى الآية:

«هو الذي بَعَثَ في الأُمّيين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويُزكّيهم ويُعلّمهم الكتابَ والحكمة وإن كانوا من قبلُ لفي ضلال مُبين» (سورة الجمعة)(٣٥).

ويقول بلاشير:

---

(32) Blachère, Introduction, P.18.

(33) Ibid., P.11.

(34) Ibid., P.17.

(٣٥) يعود المؤلف هنا إلى الطبري: فهذا التفسير هو تفسيره وتفسير عددٍ من شيوخه. وقد احتفظ البيضاوي فقط بهذا التفسير وبالتالي أصبح جزءاً من العقيدة.

«إننا ندرك بوضوح أن كلمة «أُمّي»، في هذا المقطع كما في غيره، تُشير إلى العرب الوثنيّين الذين، بخلاف اليهود والمسيحيين، لم يتلقّوا أيَّ وحي وبالتالي كانوا يعيشون في الجَهْل[٣٦].

ويفسّر الطبري هذه الآية بالطريقة ذاتها. فالأميّون هم قومٌ لا يُصدّقون بأيّ رسول أرسله اللّه أو بأي كتابة أُوْحيت إليه، بل يصطنعون الكتابة بأيديهم. وبعد هذا التفسير يتراجع الطبريّ ويعود للتأكيد أن كلمة «أُمّي» تعني في العربية من لا يقرأ ولا يكتب[٣٧].

وينتج عن هذا أن كلمة أميّ تتّخذ في النصّ العربي التقليدي معنيين: فبالنسبة إلى اليهود فـ «الأمّي»هو شخصٌ من الأمم أي من غير اليهود، في حين أن الكلمة تعني في العربية: «من لا يقرأ ولا يكتب»، ونحن لا نميل إلى أي من هذين التفسيرين. وهناك دراسة لـ ويل (Weil) حول هذا الموضوع، نتركها مترددة إذْ لا تقدّم حلاً حاسماً، وهي تحوم حول الآية ٤٨ من سورة العنكبوت التي تقول: «وما كُنتَ تتلو من قبله من كتاب ولا تَخطُّه بيَمينكَ»،

يعتقد ويل أنه استطاع التأكيد على أن الجذر «تَلاَ» لا يعني هنا «قرأ» بل يناسب الكلمة الألمانية «Vortragen» أي «عَرَضَ» أو «أَوْصَل». وبالتالي فالآية تعني: «لم تكن تنقل قبل هذا ولم تضع أيَّ كتابة من عندك»[٣٨].

ويستنتج ويل أن الرسول كان يعرف القراءة والكتابة. ولكن جواب بلاشير واضح:

«أوّلاً: إن معنى الجذر «تَلاَ» هنا ليس «عَرَض» ولكن «قرأ بصوت عال». ومن جهّة أخرى، فإن ويل لا يأخذ بعين الاعتبار العبارة «ولا تخطُّ بيمينك» الواضحة جداً. هذا المقطع يُثبت إذن دون أي شيء آخر أن الرسول

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص: ٧ وما يليها.

(37) Blachère, Introdution, P.8.

(38) Ibid., P.P.8-10.

محمّد (ص) لم يَتْلُ أو ينسخ الكتابات اليهودية والمسيحية. وهو لا يتضمَّن أنه كان قادراً أو غير قادر على ذلك».

ونرى بلاشير لا يميل إلى أي من هذين التفسيرين بل يبقى متردداً.

ولننظر الآن إلى الرأي الذي يَعرضه فان دين برادن (Van Den Braden):

«إن وجود الكثير من الكتابات على صخور الجزيرة العربية يُثبت أن معظم الثموديين كانوا يعرفون القراءةَ والكتابة رجالاً ونساء. وهناك امرأةٌ تسّمى «سخاف» أي التي تُخطىء في القراءة. وهناك الكثير من النقوش الأثرية قد رسمتها نساء. ويفيد أحد النقوش أن فتاةً قد حفرته على الصخرة وأن أباها كان حاضراً. وهناك من يحمل اسم «مَي» أي غير المتعلم. وهناك الكثير من النقوش التي تحمل أسماء كاتبيها مّما يفسّر وجودَ كتبة في ما بينهم. أي أن هناك أشخاصاً جعلوا من فنّ الكتابة مهنتهم.

ونستنتج من هذا العرض أن الجذر «مي» أي «أُمّي» يحمل في اللغة العربية معنى غير المتعلّم. ونحن نميل إلى القول بأن الرسول لم يكن متعلماً وهذا ما يتناسب مع التقليد الإسلامي.

ولكنّ التقليد الإسلامي يُخطىءُ من جهة أخرى عندما يقول: إنّ الذين كانوا يعرفون القراءة والكتابة كانوا أقليّة قبل مجيء الإسلام. فالكثير من الكتابات التي ذكرها فان دن برادن يدحضُ ذلك. كما أن بلاشير يعبّر عن الرأي نفسه بقوله:

«في الواقع كان يوجد في مركز تجاري شبيه بمكّة الكثيرُ مّمن يعرفون مسك القلم. وفي حين أن في مجتمع التنقل والترحال كرهاً للكاتب واستبعاداً له، لأنه يمثّل المُرَابي، فإن إنساناً عارفاً بالكتابة والقراءة يتمتع ببعض التقدير في مجتمع مثيل لمجتمع مكّة أو في المدينة المجاورة «الطائف»[٣٩].

(٣٩) بلاشير، ص: ٦.

ولنَعدْ الآن إلى مسألة جمع القرآن. فإذا كان الرسول لم يترك جُمعاً مكتوباً للقرآن إبّان حياته، فإنه هو الذي كان يُعينّ مكان الآية أو الآيات من هذه السُورة أو تلك[٤٠]. وفضلاً عن ذلك: «حتى في حياة الرسول، يبدو أنه كان هناك بعض المجموعات القرآنية تُرتّب فيها السُور بالتسلسل التنازلي لحجمها. ونَعلمُ أيضاً بوجودَ مجموعات صغيرة لبعض السُور التي «وكما أثبت بوير (Bauer)، فإن بعض فصولها تبدأ بالأحرف المقطّعة أ. ل. م.، أ.ل.ر إلخ...[٤١]، وتشكّل في النص الموجود لدينا مجموعات من خمسة أو ست مقطوعات مرتّبة تنازلياً حسب حجمها[٤٢]. إذن هناك إلى هذا الحدّ أو ذاك مقاطع من الوحي جَمعها الكتبة على حياة النبيّ[٤٣]. ومن المنطقيّ أن أبا بكر وعثمان قاما بعملهما انطلاقاً من هذه المقاطع المحفوظة بترتيب تنازلي حسب الحجم للسُور ولترتيب للآيات منسجم مع التعليمات السابقة للرسول.

وفي خلافة عبد الملك بن مروان في السنة ٦٥ للهجرة (٦٨٥ ميلادية) كلّف الخليفة الحجّاج بإدخال بعض التحسينات على نص عثمان. ولم تلحق هذه التحسينات إلاّ بالنظام الصوتي وأمكنة الوقف والمزاوجة وهمزات الشدّ والوصل. ولم تُلحق هذه التحسينات أي تغيير في نظام جمع السُور والآيات. بل حاولت أن تعالج وجودَ اختلافات بين القرّاء الذين يتّبعون هذه القراءة أو تلك:

«مهما كان الرجل موهوباً، ومهما كان نجمه في سطوع، فيجب عدم المغالاة في دورهما في مراجعة النصّ العثماني. ولا يعترض أحد على أن الحجّاج بن يوسف قد قام ببعض الإجراءات الموفّقة. ولكن المهمّة كانت دقيقة إلى حدّ أنها اصطدمت بالعادات وكان عليها أن تُراعي كثيراً الهموم المُحقّة وبالتالي كانت تستلزم الإجتماع العام»[٤٤].

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص: ١٥ وما يليها.
(٤١) المصدر نفسه، ص: ١٥.
(٤٢) المصدر نفسه، ص: ٢٩ ويعطي بلاشير قرآن عثمان، المجموع اسم Vulgate.
(٤٣) المصدر نفسه، ص: ٢٥.
(٤٤) بلاشير، نفسه، ص: ٧٧.

إن مجرّد مراجعة بسيطة للنص تستلزم الإجماع العام. وهذا يقودنا إلى الإدلاء بهذا الرأي الشخصي: إذا كان المصحف العثماني (نسبة إلى عثمان) قد استمرّ متغلّباً على كل المدوّنات الأخرى، فذلك لأنه يستجيب بأمانة للتعليمات والتوجيهات التي أعطاها الرسول وهو حيّ، وكانت أكثرية المؤمنين الذين يعيشون معه تعرف هذه التوجيهات ولا تهتمّ كثيراً بهيبة هذا أو ذاك من أصحابه مهما بلغ تأثيره. فإذا كانت مجرّد مراجعة القرآن تحتاج إلى الإجماع العام فإن المصحف العثماني قد حصل على هذا الإجماع كونه يستجيب للتوجيهات التي أعطاها الرسول. وهكذا أدّت هذه الاعتبارات لأن يُعطي الإخباريّون المسلمون للنص العثماني بشكله الحاضر هذا الطابع المقدّس.

هذه الوقائع لم تمنع بعض المؤلّفين المسلمين من القيام بمحاولات لإعادة ترتيب سُور المصحف بحسب تسلسل الوحي[٤٥]. وقد قامت هذه المحاولات على علم الناسخ والمنسوخ، حيث تأتي آية ما بمواقف وأوامر تُلغي آيةً نزل بها الوحي سابقاً. وهي تعتمد أيضاً على سيرة حياة الرسول (ص)، وعلى النص التقليدي وعلى إيقاع الآيات والسُّوَر... إلخ...

ثمة اجتهادات أخرى قام بها فيما بعد المستشرقين من أمثال وليم موير (William Muir) والويز سبرنغر (Alois Sprenger)[٤٦]، وبعدهما قام ويل (Weil) منذ العام ١٨٤٤ بتقسيم السُّوَر على أربع مراحل ثلاث مكيّة وواحدة مدينية[٤٧]. وقام نولدك (Noldekc) وشوالي (Schwally) بمحاولات أخرى من هذا النوع أعطت ترتيباً دقيقاً للسُّوَر حسب التسلسل الزمني للوحي[٤٨] بتقسيمها إلى ثلاث مراحل مكيّة ومرحلة مدينية.

هذا العمل الدقيق أعطى ترتيباً زمنياً جديراً بالاحترام ومعترفاً به في أيّامنا.

---

(٤٥) هناك دراسة هامة حول هذاا لموضوع في كتاب re, Introduction:Blach، ص: ٢٤٠ وما يليها.

(٤٦) بلاشير، المصدر نفسه، ص: ٢٤٨.

(٤٧) بلاشير، ذاته، ص: ٢٤٨.

(٤٨) بلاشير، المصدر ذاته، ص: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

وتقسيم نولدك حسب الترتيب الزمني لنزول السُّور هو التالي:

*** الفترة المكيّة الأولى**

العلق، القلم، المزمل، المدثر، الفاتحة، المسد، قريش، الكوثر، الهمزة، الماعون، الفيل، الليل، البلد، الضحى، الشرح، القدر، الطارق، الشمس، عبس، القلم، الأعلى، التين، العصر، البروج، المتزمّت، القارعة، الزلزلة، الانفطار، التكوير، النجم، الانشقاق، العاديات، النازعات، المرسلات، النبأ، الغاشية، الفجر، القيامة، المطففين، الحاقّة، الذاريات، الطور، الواقعة، المعارج، الرحمن، الإخلاص، الكافرون، الفَلَق، الناس، الفاتحة.

*** المرحلة المكية الثانية**

النجم، الصافات، نوح، الإنسان، الدخان، ق، طه، الشعراء، الحجر، مريم، ص، يس، الزخرف، الجنّ، الملك، المؤمنون، الأنبياء، الفرقان، الإسراء، النمل، الكهف.

*** المرحلة المكية الثالثة**

السّجدة، فُصّلت، الجاثية، النحل، الروم، هود، ابراهيم، يوسف، غافر، القصص، الزمر، العنكبوت، لقمان، الشورى، يونس، سبأ، فاطر، الأعراف، الأحقاف، الأنعام، الرعد.

*** المرحلة المدينية**

البقرة، البيّنة، التغابن، الجمعة، الأنفال، الرسول محمّد، آل عمران، الصفّ، الحديد، النساء، الطلاق، الحشر، الأحزاب، المنافقون، النور، المجادلة، الحج، الفتح، التحريم، الممتحنة، النصر، الحجرات، المائدة، التوبة.

ولننظر إلى رأي الأب مبارك في هذا الموضوع، يقول: «إن ترتيب سُور القرآن كما هو مبين ليس سوى ترتيب إجمالي، وهناك عدد من المقاطع داخل

كل سورة ويجب أن تُنقل من مكانها. وخاصة هناك عدد من المقاطع المتضمّنة في السُّور المكّية يجب أن توضع في مرحلة التبشير المديني»[٤٩].

ولكن جميع الكتب التراثية الإسلامية تقريباً تُشير إلى أرقام الآيات الموجودة في السُّور المكيّة التي يجب نقلها إلى المرحلة المدينية. ومن هنا يمكن العودة بدون احتمال الخطأ إلى هذا الترتيب الزمني.

وهكذا يمكن أن ندعم الرأي المقبول عامة والقائل إن القرآن وثيقة تاريخية ذات صحة لا تناقش. وتقول دنيز ماسون (Denise Masson) في مقدّمتها في ترجمة معاني القرآن:

«وأخيراً، ورغم كل الإشكالات، يمكن القول إن النصّ الموجود بين أيدينا الآن يحتوي مقاييس ذات أمانة جوهرية، وهو مقبول بشكل شامل على أنه صحيح»[٥٠].

مكة في فجر الإسلام

كما أشرنا سالفاً، لقد وُلد الرسول الرسول محمّد (ص) وكبر في مكة. وهذه المدينة تقع في وادٍ قاحل إلى الغرب من وسط الجزيرة العربية، تسكنها قبيلتان عربيتان كبيرتان هما قريش وخُزاعة وبعض القبائل الأخرى الأقلّ أهمية. كانت قريش تسيطر على كل القبائل لكثرة عددها وغناها الفاحش المتأتّي من التجارة. وفضلاً عن ذلك، كانت مسؤولة عن سدانة الكعبة، حيث كان معظم العرب يأتون قبل الإسلام للقيام بطقوس الحجّ.

وكانت تجارة قريش المزدهرة تؤمن لهذه القبيلة مواردَ كبيرة. يقول دوسو (R. Dussaud) في كلامه عن تجارة ما قبل الإسلام في مكة:

«نستطيع استكمال هذه اللائحة بثانية لتجارة ما قبل الإسلامية في مكة، المركز التجاري الكبير حيث كان يُباع الجلد وسبائك الذهب والفضة ومسحوق

---

(٤٩) مبارك، Le Coran et la Critique Occidentale، المجلد الثاني، ص: ١٣٢.

(50) Masson Denise, Le Coran, P.41.

الذهب والعاج والعبيد. وكانت أرباح هذه التجارة مئة في المئة وأكثر»[٥١].

وقد ذكر الرسول محمد (ص) كثيراً الغنى الفاحش لزعماء مكّة الذين كانوا يخزّنون الذهب والفضة:

«والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله، فبشّرهم بعذابٍ أليم» (سورة التوبة/ ٣٤).

وكانت قريش تسهّل هذه التجارة بدعوتها العرب إلى وضع أصنامهم في مكّة. وهكذا يصبح عليهم أن يزوروا مكة كثيراً للعبادة. وكان ذلك يُهيّىء لهذه القبيلة المتميّزة ربحاً مادياً ومعنوياً كبيراً يسمح لها بتأكيد سلطتها على مختلف القبائل العربية الأخرى. ونُشير هنا إلى أن المكّيّين لم يكونوا في أعماقهم متشدّدين بإيمانهم الوثني لأن فكرة الإله الواحد (اللّه) كانت، ويا للغرابة، معروفة جيداً عندهم:

«ولَئِن سَأَلْتهم مَن خَلَق السماوات والأرض ليقولُن اللّه، قُل أفرأيتم ما تَدعون من دون الله إن أرادني اللّه بضرٍ هل هنّ كاشفات ضرّه» (سورة الزُمر/ ٣٨)[٥٢].

كان المكيّون يعرفون جيداً أن اللّه خالقهم:

«ولئن سألْتهم من خَلَقَهم ليقولن اللّه» (سورة الزخرف/ ٨٧).

ولكن «جعلوا له من عباده جزءاً إن الإنسان لكَفور مُبين» (سورة الزخرف/ ١٥). ونلاحظ هنا ثنائية ما بين الاعتقاد بإله واحد والاعتقاد بوجود وسائط إلى جانبه.

إلى أي عهد يعود الاعتقاد بإله واحد؟

يعتبر الرسول محمّد (ص) في مفاهيمه عن التوحيد أن الإنسان موحّد

---

(٥١) دوسر، المصدر ذاته ص: ١٢٥.

(٥٢) انظر أيضاً في هذا الموضوع سورة لقمان ٢٥ وسورة الزخرف ٩.

بالفطرة، وقد درس الإخباريون العرب هذه الناحية كثيراً. وسنعود إليها في الفصل الذي يعالج التوحيد البدائي الطبيعي. وفكرة التوحيد البدائي مقبولة من اللاهوتيين الذين يعتبرون الإنسان موّحداً، وأن تطور المجتمع ومتطلباته الجديدة هو الذي جعل الإنسان يلجأ إلى آلهة ثانوية يستعملها كوسطاء بينه وبين الإله الواحد الذي يصعب الوصول إليه. وهكذا، تكونت مع الزمن شياطين وملائكة وبنات الله وأصنام ومجموعة كاملة من الوسطاء. واستمر هؤلاء الوسطاء في الحياة كوسيلة استشارة يسهل الوصول إليها. وهم لا يتطلّبون وصايا ولا اقتناعات ولا قواعد تُتّبع. وفضلاً عن ذلك، وكما سنرى لاحقاً، فإن هذه الإصنام كانت تخدم مطامح الطبقة المتميزة التي استفادت منها كثيراً فقامت بكل ما في وسعها للحفاظ على حالة الصنمية، هذا الميراث الذي وصلها من آبائها والذي يستجيب بشكل جيّد لطموحاتها الاقتصادية والسياسية.

«وكذلك، ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلاّ قال مُترفوها أنّى وجدنا آباءنا على أُمة وإنا على آثارهم مُقتدون» (سورة الزخرف/ ٢٣).

وهكذا كوّن الذي يكتنزون الذهب والفضة والمترفون طبقة متميزة تستفيد كثيراً من هذه الحالة الصنمية وتفعل كل ما بوسعها للحفاظ على هذا الشرك المفيد سياسياً.

وترك لنا الإخباريّون العرب تقسيماً إجمالياً للقبائل العربية، فهي تنقسم إلى طبقتين أو مجموعتين. وكانت قريش على رأس الطبقة المتميزة، وقد حصل انقسامٌ في الأمة، خياليٌّ وديني، بفعل تفوّق قريش على سواها من القبائل الأخرى، وهو ناتج عن موقعها الممتاز اقتصادياً واجتماعياً ودينياً. وهكذا تكونت مجموعتان كبيرتان هما «الحُمّاس» و«الحلة». وثمة ما يدعو للاعتقاد بأن قريشاً كانت وراء هذا التمييز، وأنها شجّعته ودعمته.

وفي الواقع كان «الحُمّاس» من «قريش» و«خزاعة» وبعض القبائل الباقية المرتبطة بقريش برابط ما (رابطة الدم، أو الحلف السياسي أو سواه). ونتج

عن ذلك أن قريشاً كانت تحتكر السيطرة على الكعبة وتستغلّ هذا الامتياز إلى أبعد ما تستطيع.

يقول جواد علي: «الحُماس» هم أهل الدين الأتقياء، والكلمة (حُماس) تأتي من حَماس. وهذا يعني قريشاً بكل حماسها الديني مع القبائل الأخرى كافة التي كانت تتبعها في دينها[٥٣]. وهذا التديّن كان يخدُم غايات سياسية استغلتها قريش لصالحها إلى أقصى حدّ ممكن.

وقد أعطى الجاحظ كثيراً من المعلومات، حول هذا الموضوع، استعادها جواد علي فيما بعد، وهي متوفّرة في مخطوطة موضوعة بالمتحف البريطاني تحت الرقم ٣١٨٣[٥٤]. يقول الجاحظ: إن قُريش لم تكن تُعطي بناتها للزواج إلا لزعماء القبائل الأخرى بشرط أن ينشأ الأطفال في «الحُمّس». وفي أثناء الحرب، لم يكن لأي فرد في القبيلة الحقُّ في الاقتراب من امرأة وقعت أسيرة في أيدي «الحُمّس»، وإذا وقعت إحدى نسائهم أسيرةَ لدى قبيلة أخرى، كانت قريش تفعل المستحيل لإنقاذها. ويروي الجاحظ أنه لم تكن هناك، قبل ظهور الإسلام، أية امرأة قريشية أسيرة لدى القبائل الأخرى. وعلى كل حال، كانت قريش تتجنّب الحروب قدر الإمكان، كما أنها كانت تنقطع عنها تماماً في «الأشهر الحُرم»، وذلك لسلامة تجارتها المزدهرة ولضمان تدفّق أكبر عدد من الحجاج إلى مكّة.

كان الحُمّس يمارسون شعائر الحجّ بشكل يختلف عن القبائل الباقية. لقد كانت عندهم أمكنتهم الخاصّة وخيامُهم، وعرفوا لذلك بأنهم أصحاب «القبب الحمر». وهذا الامتياز لم يكن يُعطى إلاّ للحُمّس ولزعماء القبائل العربية الأخرى. وفضلاً عن ذلك، فإنهم كانوا يذهبون إلى الطواف والسعي من أماكن مختلفة عن تلك التي يسلكها باقي الحجّاج[٥٥].

---

(٥٣) انظر تفاصيل هامة لدى جواد علي تاريخ، المجلد السادس، ص: ٣٦٧ وما يليها.

(٥٤) جواد علي تاريخ، المجلد السادس، صفحة ٣٦٥ وما يليها.

(٥٥) جواد علي تاريخ، المجلد السادس، ص: ٣٥٧ ـ ٣٧٤.

وهكذا جمع جواد علي كثيراً من المعلومات عن هذا الموضوع استقاها من الإخباريين والمؤرخين القدماء. ولننظر الآن إلى ما يذكره دوسو في تعليقه على الشكل الأدنى رقم ٢٨ الذي يعرضه في كتابه «دخول العرب إلى سوريا قبل الإسلام»:

«هذه العادة في استعمال لون فاقع أثارت دهشة لامنس (P. Lammens)، لأن البدوي غير متصالح مع الطبيعة ويحاول جهده أن يُخفي مخيّمه عن أعداء قبيلته وعن روّاد الصحراء. وإنه يتجنّب إقامة المخيّم على طرق مطروقة، وخصوصاً قرب مورد ماء. ولذلك فاللون الأحمر للقبّة هو لونٌ طقسي»[٥٦]. هذا ما ذكره سيريغ (Seyrig) في كتابه سوريا «Syria» (الجزء الخامس عشر ص: ١٦٠) مشيراً إلى أن قبّة الشكل الأدنى من اللوحة ٢٨ تحمل اللون الأحمر القاني.

ويضيف دوسو:

«كان الصنم مغطّى بقبّة من الجلد الأحمر يوضع على ظهر جَمَل. ولم يكن يحظى بامتياز سوق هذا الجمل سوى شخص هام من قبيلة عربية، وهو صاحب أو سادن البيت وسيد الخيمة التي تُظلُّ الإله. إنه يعتلي ظهر حمار كما كانت العادة لقائد القافلة، وبالقرب من المذبح الذي جاء يعبد إلهه فيه ينزل عن ظهر الحمار ويتركه يتابع سيره مُرخياً العنان عبر صفّين من الجمع. ويتألف هذا الجمع (أو المواكب) من رجال يهتفون للموكب ونساء محجّبات يُمنع عليهم الإتيان بأي حركة. ونلاحظ عدم وجود رجال مسلّحين: فالأمر يتعلق بموكب سلمي، أي بموكب طقسي، والأرجح أنه الطَّوَاف، وهو العادة العربية المنتشرة جداً والتي ما زالت تمارس في مكة».

كانت الهتافات التي تميّز الطواف تُثير حُنق الرسول الذي يؤنّب أصحابها قائلاً: «وما كانت صلاتهم عند البيت إلاّ بكاء وتصدية» (سورة الأنفال/ ٣٥)[٥٧]. ومن المؤكد أن الرسول كان يعرف طقوس العرب القدماء وعاداتهم

(56) Dussaud, Pénétration, P.116.

(57) Ibid., P.117.

التي تغيرت عن الشكل الذي أخذت به أولاً على مرّ الأجيال، كما يعرف حالتها عند فجر الإسلام.

سنتناول المسألة من زاوية أخرى: سنضع مكان التقسيم بين الحُمّس والحلّة تقسيماً آخر أكثر منطقية وهو التقسيم بين النبلاء والطبقة الوسطى. وسنضع تقسيماً بين الطغمة المتزعّمة والطبقات الشعبية ونرى فيما بعد مفاهيمهاالدينية والاجتماعية.

لقد توضّح لنا ان الطغمة كانت مرتبطة برباط روحي وثني تستغلّه لصالحها إلى أقصى درجة. وكانت كل عقائدها وتنظيماتها وشرائعها تدور حول هذا الرباط الذي هو في الأصل وضع اجتماعي وديني وسياسي، تستفيد منه الى اقصى الممكن. وقد نتج عن ذلك تفاوتٌ طبقي شديد تجب معالجته.

ماذا نقول عن المُعَسكر الآخر، عن عامة الناس، ماذا عن قناعاتهم وطموحاتهم؟ لقد رأينا أن العربي كان يقدر كثيراً الشعر الجيّد والنثر المسّجع، كما كان يحبّ الاستعارات الفنية والفصاحة في الجملة متوارثاً هذه الموهبة عبر الأجيال(٥٨).

لننتقل الآن إلى قناعات العربي وآماله في الميدان الديني. في هذا المعنى، يذكر مبارك الآية التالية عن إبراسيم «إذْ جاء ربّه بقلب سليم» (سورة الصّافات/ ٨٤) ويقول المؤلّف إن المقصود بالعبارة أنه «سليم من الشرك»، وهذا يقرّب كلمة «إسلام» من كلمة «إخلاص». وكلمة إخلاص لا ترد في القرآن إلاّ في عنوان السورة ١١٢ (وهي قانون إيمان باللّه الواحد). ولكن عندنا كلمة «خالص» في (سورة النحل/ ٦٦) حيث ترد عن الحليب، كما نجد كلمة «مُخلص» مرفقة بكلمة «حنيف» في سورة البيّنة ٥(٥٩). وتقول الآية الخامسة من سورة البيّنة: «وما أُمروا إلاّ ليعبدوا الله مُخلصين له الدين حنفاء».

---

(٥٨) لقد أشرنا سابقاً، إلى أن الكنى هي لغة راقية كان يستخدمها الكنعانيون للتوجه إلى آلهتهم.

(٥٩) مبارك ي. tien|L'Islam et le diaglogue Islam- Chr، ص: ٧٦.

وفي هذا الإطار القرآني فإن الحنيف هو صاحب القلب النقي من كل وثنية والذي يُؤمن بإلهٍ واحد، صادقاً في إيمانه تاركاً كلَّ وثنية وكلَّ شِرْك، على طريقة إبراهيم[٦٠].

وقد قام جواد علي بدراسة مفصلة عن الحنفاء وهو يقول إن كثيراً من الشعراء الجاهليين كانوا يُعتبرون حُنَفاء، ويذكر بين الشعراء الكبار زهير بن أبي سُلمى ولبيد وأُميّة ابن أبي السلط وسويد ابن عمر المستلقي فضلاً عن غيرهم من الشعراء الذين اعتبرهم الإخباريون حنفاء. وهناك شعراء جاهليون آخرون تحوّلوا نحو المسيحية (قس بن ساعدة) وكان يُعتبرون مسيحيين[٦١].

يقول جواد علي إن الشاعر سويد بن عامر كان حنيفاً تكلّم في أشعاره عن الموت والبعث، وخاصة عن القَدَر. ويتكلم زهير بن أبي سلمى عن العلم الإلهي الكامل وعن عدالة الله واليوم الأخير:

أما لبيد فيذكر الله على أنه الحقيقة الوحيدة: «ألا كل شيء ما خلا الله باطلُ». ويذكر جواد علي أيضاً كعب بن لؤي بن غالب، وهو أحد أجداد الرسول، كان خطيباً وحكيماً، وكانت قريش تجتمع عنده يوم الجمعة ويُلقي عليها المواعظ. كان يطلب من الناس أن يطيعوا الله، ويطلب إليهم التأمل في خلق السماوات والأرض وفي تعاقب الليل والنهار[٦٢]، كما كان يطلب إليهم أن يقضوا بالأحداث التي جرت مع الأجيال السابقة. ونلاحظ مما ذكرناه حول هؤلاء الشعراء والخطباء المعروفين بالحنفاء تشابهاً كبيراً بين آرائهم وتعاليم الرسول.

ويروي لنا جواد علي قصة المكيين الأربعة: زيد بن عامر بن نفيل، وورقة

(٦٠) ابراهيم هو مذكور في القرآن مصحوباً بكلمة حنيف: (سورة البقرة، ١٣٨ ـ سورة النساء، ١٢٥ ـ سورة النحل، ١٢٣ إلخ...).

(٦١) جواد علي، تاريخ، ص: ٤٤٩ ـ ٥١٠.

(٦٢) نلاحظ تشابهاً مع الآيات القرآنية آل عمران ١٩٠ ويونس ٦... إلخ...).
«إن في اختلاف الليل والنهار وما خَلَق الله في السماوات والأرض لآيات لقوم يتّقون» (سورة يونس، ٦).

بن نوفل وعبيدالله بن جحش وعثمان بن الحويرث[٦٣] الذين سخروا من عبادة قومهم، وخاصة عبادة الأصنام التي لا تنفع ولا تضرّ. وقد تركوا مكة فيما بعد بحثاً عن دين ابراهيم.. وهناك بينهم من اعتنق المسيحية وغيرها، كزيد بن عامر، ماتوا حنفاء.

ويُروى عن أسماء بنت أبي بكر أنهم كانوا يقولون للمكيّين: ديني هو دين ابراهيم، وإلهي إله ابراهيم[٦٤]. وتفيدنا هذه الرواية أنه كان بين الناس العاديين الكثير ممن يشاطرون الشعراء والخطباء الأحناف آراءهم، فضلاً عن أن شهرة هؤلاء الشعراء كانت تنبع أساساً من الجمهور العريض الذي يقدّر أفكارهم وبلاغتهم.

ويقول جواد علي إن هؤلاء الحنفاء كانوا يشتركون في الأفكار ذاتها، وهي الرفض القاطع للوثنية والشّرك، ورفض العادات اللاأخلاقية، والأمل بانتظار قيام ثورة وإصلاح اجتماعي وديني.

وبعد دراسة دقيقة ومفصلة، يخرج جواد علي المتحفّظ عادة (عادة يذكر الوقائع المفصلة فقط) عن صمته ليقول بوضوح:

«برأيي أن الحنفاء هم جماعة من الناس سخروا من عبادة الأوثان ومن الشرك، ورفضوا هذه الممارسات وقد انتقدوا بقوّة التقاليد والممارسات والعادات الاجتماعية والأخلاقية السائدة في زمنهم. وقد طالبوا بإصلاحات لمقاومة الأمراض الاجتماعية المنتشرة. وأوصلهم كل هذا إلى المطالبة بصوت عال بإصلاحات في المجالين الأخلاقي والديني. لقد رفعوا صوتهم عالياً كما يفعل كل مُصلح. وقد لقيت آراؤهم مقاومةً شديدة من المحافظين والأغنياء والمسؤولين الدينيين. ولم يكن هؤلاء الحنفاء يهوداً ولا مسيحيين. وكانت لهم تطلّعات توحيدية. أنا لا أقول إنهم كانوا يدينيون بالدين نفسه الذي نعرفه، أي بدين كاليهودية والمسيحية كما قال شبرينغر (Springer) بل كانوا، برأيي،

(٦٣) هذا النص مأخوذ من سيرة ابن هشام، ص: ٢٤١ وما يليها.

(٦٤) سيرة ابن هشام، المجلد I ص: ٢٤٢.

أناساً ينتمون إلى قبائل مختلفة ومتفرقة في كل الجزيرة العربية، وقد ارتبطوا برباط روحي قائم على مقاومة الصنمية والشرك وعلى المطالبة بإصلاح في موضوع العادات والممارسات الدينية لزمنهم. وهذا واضح في الآيات القرآنية التي تتحدث عن الحنفاء»(٦٥).

نرى إذن جماعات متفرقة تدين بالتوحيد الموروث عن إبراهيم وعن الأجداد. وكانت هذه الجماعات تضمّ شعراء وخطباء ووعاظاً وحكماء... إلخ... أي أنهم كانوا من المتعلّمين بين قومهم. وكان لكل شعب مثقفوه الذين يُكملون سيرة الأنبياء. كانوا يمثّلون ثقافة الشعب ويعبّرون عنها. وكان وجود هؤلاء المتعلمين قديماً قِدِم الأنبياء: «إن المتعلّمين الكنعانيين الذين كانوا لهذا الحدّ أو ذاك المرشدين الروحيين لشعبهم، قد تعلّموا أيضاً معتقدات بابل الدينية وعرفوا علمها وشرائعها»(٦٦).

ونلاحظ منذ الألف الثاني قبل الميلاد ثقافةً متطورة عند الكنعانيين انتشرت فيما بعد عى تخوم البلدان العربية(٦٧): «هذه الثقافة المتطورة التي نلحظها في فلسطين في وسط الألف الثاني كانت إلى حدّ كبير نتيجة للاتصالات الوثيقة التي قامت على مرّ العصور بين سكان هذه البلاد والمركزين الأساسيين للحضارة الشرقية: بابل ومصر»(٦٨).

كان العربي مفتوناً منذ زمن طويل بالشعر والبلاغة، ولكن ماذا نقول في مفاهيمه عن التوحيد؟ بعد الاكتشافات الحديثة التي جرت في «رأس شمرا»، كتب دوسو حول مجمّع الآلهة الكنعاني:

---

(٦٥) جواد علي، تاريخ، المجلد السادس، ص: ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

(66) Lobs A: Les Israëlites, P.73.

(٦٧) في الفصل المخصص للتوحيد وعلم الآثار سنرى أهمية الحضارة الكنعانية المشهودة منذ الألف الثالث قبل الميلاد ومدى تأثيرها على الحضارات اللاحقة.

(68) Lobs A: Les Israelites, P.72.

سنرى لاحقاً في فصل (التوحيد وعلم الآثار) انتشار هذه الحضارة الواسعة وتأثيرها على جنوب الجزيرة العربية.

«أثبتت اكتشافات «رأس شمرا» أنه كان لدى كنعان منظّمة دينية متطورة جداً اتّخذت شكل عبادة عناصر وقوى الطبيعة الإنسانية الشكل. وهذا الانتقال إلى الطبيعة البشرية مهّد الطريق لانطلاق عبادة أخلاقية تعبّر عن نفسها بمصطلحات مختصرة عن حماية الأرملة واليتيم أو عن الحكمة التي هي صفة من صفات الإله (إل)[٦٩].

ويضيف دوسّو: إن مفسّري الكتب المقدسّة القدماء، وبخاصة بوديسين (Baudissin)، السلطة الأعلى بالنسبة لهذا الموضوع، لم يقبلوا الإقرار بأنه كان لدى الفينيقيين قديماً مجمّعٌ مُنظّم للآلهة معروفٌ على امتداد منطقة النفوذ الكنعاني. وكانت هذه المنطقة قد جدّدت في نصوص رأس شمرا بأنها «أرض إل بكاملها»[٧٠].

هذا الإله «إل»، خالق الأرض وحاميها كلها، أصبح فيما بعد إلهاً للإسرائيليين. وهناك دراسة هامة جداً تناولها دوسو بالتفصيل حول تطابق المفاهيم عن إل لدى الكنعانيين والإسرائيليين[٧١]. وبعد ذلك استكملت هذه الدراسة بهدف إبراز تتابع هذا المفهوم عن إيل لدى الإسماعيليين والعرب الجنوبيين والتدمريين والأنباط حتى ظهور الإسلام. وسنرى لاحقاً هذه الدراسة في الفصل التالي تحت عنوان «التوحيد وعلم الآثار».

نكتفي الآن بمراجعة بعض التفاصيل الهامّة حول هذا الموضوع: يعرض برادن في كتابه: «تاريخ ثمود» (Histoire de Thamoud)، بعد استناده إلى دراسة أسماء الأعلام الثمودية لآراء الأب ستاركي (L'Abbé starcky في هذا الخصوص فيقول:

«لاحظ ستاركي كما لاحظ نوث (M. Noth) أن هناك العديد من أسماء

---

(69) Dussaud, Pénétration, P.194.

(٧٠) دوسو P:n:tration، ص: ١٩٤، بحسب المنقوش (IAB, 1, 3, b'ars 'El klh)، (أرض إيل كلها).

(٧١) المصدر نفسه، ص: ١٦٨ وما يليها.

الأعلام المكونة مع كلمة إيل (الإله إيل)، وهذه الأسماء منتشرة خاصة في الطبقات الأكثر قدماً من اللغات السامية. ويصل المؤلّف إلى القول بأن الساميين الأوائل كانوا من الأساس عبدة إله واحد، وكانت هذه العبارة على شكل أسماء إلهية، إذ إن الأسماء من هذا النوع لا يمكن أن يكون لها معنًى آخر. وبالفعل، في الفرضية الشركية تكون عبارة «إيل» غير كافية للدلال بشكل قاطع على إله مُعينّ خاص. بعد ذلك، وبالاتصال مع آلهة غرباء، أصبح معنى الإله الواحد ضعيفاً، وتحولت كلمة إيل (= الإله) إلى اسم علم بعد أن أصبح إيل إلهاً كالآخرين.

هذه الأفكار التي تنطبق على المجمع العربي للآلهة ما قبل الإسلام(٧٢) تقودنا إلى الاستنتاجات التالية: يجب أن نسند إلى العرب ما قبل الإسلام مرحلة تسمية آلهة فطرية، وهذه المرحلة استمرّت دائماً وتطورت إلى أن تحولت إلى التوحيد. يُضيف المؤلف: «كل الأسماء تقريباً، بالنسبة للمختص بدراسة أسماء الأعلام العربية الصرفة، تحمل العنصر إيل أو إيلاه منفرداً. في نصوص الابتهالات «إيل» «إيلاه»، وبعد ذلك «اللّه»، هي متطابقة المعنى. وتعود كلّها إلى كلمتنا اللّه، وهذا يعني اللّه بامتياز. ويُفسَّر وجود آلهة آخرين، إلى جانب إيل = إيلاه = الله، بالشركية(٧٣).

هنا يضع برادن بعض التحفظات على هذه الآراء ويُعطي براهين على أن هذا التفسير لإيل ينبع من المفهوم الموجود لدى ساميي الشمال، وهو لن يناقش معنى «إيل» لدى الساميين القدماء في الشمال، لأن ذلك ليس مجال اختصاصه، ولكنه يعتقد أن الأفكار التي وضعها الأب ستاركي (Starcky) لا يمكن أن تُطبّق على المجمّع العربي للآلهة الذي كان مُعتمداً ما قبل الإسلام. ويضيف المؤلّف بأن تطابق «إيل» الموجود في الأسماء المركّبة مع «إيلاه» لا

---

(٧٢) يؤكد ر. دوسو أن الساميّين خرجوا من البيت العربي ذاته. إنهم جميعاً من أصل واحد عربي. وما يُطبّق على مجمّع آلهة الساميّ ويجري كذلك على المجمّع العربي (أنظر ص: ١٢٢ وما يليها من كتابه tration|n|P.

(73) A.V.Braden, Histoire de Thamoud, P.69 - 70.

يتلاءم مع النقوش[٧٤]: «نجد بالفعل أسماء «إيل وَد»، «إيل مناة»، «إيل سامي»، «إيل حم»، «سين إيل»، «سلام إيل»، «رحيم إيل»، «رعات إيل» وغيرها، حيث إن اسم إله معروف متّصل بالعنصر «إيل». وهنا لا يمكن أن يكون مطابقاً لإيلاه الإله الفائت إلاّ إذا رأينا في هذه الأسماء كافة صفات للإله «إيلاه»، عندما سنخرج عن الوقائع المبينة في النقوش التي تُظهرهم لنا كآلهة من جنس أنثوي أو ذكري»[٧٥].

وهكذا نجد أننا أمام رأيين:

الأول: مسألة أن يكون هذا المعنى لإيل بديلاً عن مفهومه لدى ساميي الشمال.

الثاني: أن النقوش تُعطينا صفات الإله «إيلاه» بشكل آلهة من جنس أنثوي أو ذكري.

لقد أشرنا أولاً إلى أن الساميين خرجوا من البيت العربي الواحد، وبأن الثقافة والعبادات الكنعانية كان لها انعكاسها على الجزيرة العربية كلها وحتى على جنوبها أيضاً[٧٦]. وما يُطبّق على ساميي الشمال يجري كذلك على كل الساميّين الذين نجد لديهم تطابقاً في العبادة يشهد على أصلهم المشترك. وهذه العبادة بقيت صامدة على الرغم من كل الضغوط الخارجية:

«مهما يكن من أمر، إنه مجال يبدو فيه الكنعانيّون محافظين إلى حدّ بعيد على مفاهيمهم وعلى ممارساتهم الخاصّة على الرغم من الضغوط الخارجية التي تُمارس عليهم: إنه مجال العبادة ومجال الدين عامة»[٧٧].

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص: ٧٠.
(٧٥) المصدر نفسه، ص: ٧٠.
(٧٦) دوسو Plًuration، ص: ١٢٢ وما يليها.
(٧٧) لودز. أ. Les israelites، ص: ٨٧. انظر أيضاً: رز دوسو في كتابه: Plًuration، ص: ١٥٧.
«كان باستطاعة الرومان الانتصار على السوريين لكن آلهتهم الرومانية كان عليها أن تخلي الساحة لآلهة سوريا».

إن المفاهيم الخاصة بالإله «إيل» مشتركة بين الساميين كافة، وسنرى لاحقاً تطابقها لدى الكنعانيين والإسرائيليين كما سنرى استمرار وجودها في مراكز العبادة العربية الأخرى. كان هذا الإله على رأس مجمّع الآلهة للفينيقيين، وهو بالنسبة إلى هؤلاء الإله الأعلى:

«كان للفينيقيين مجمّع منظّم للآلهة: في المقاطع المنشورة من ما جرى اكتشافه في «رأس شمرا»، نرى مجموعتين من الآلهة متخاصمتين ولكل منها تحالفها، من جهة«شور إل موت» وربما أيضاً «أنات»، ومن جهة أخرى «أليين» وأبوه «بعل» وأخته (أي عشيقته دون شك) (Cf caut.S.1)«أناث» وفوقهم جميعاً نرى الإله الفائق «إيل»[٧٨].

لِنرَ الآن موضوع النقوش التي تمثّل هذه الآلهة على أنها من جنس أنثوي أو ذكري.

يلاحظ المؤلف نفسه أن هناك آلهة مثل «شمس» كانت تعتبر تارة من الجنس الأنثوي وطوراً من الجنس الذكري، وفقاً للقبائل والمجموعات؛ فهي إلهٌ ذكر بالنسبة لقبائل الشمال بينما هي أنثى بالنسبة للعرب الجنوبيين[٧٩]. ومع ذلك فـ «شمس» هو إلهٌ واحد. والأهمّ من ذلك ما يقوله المؤلف عن الإله «ستّار» المذكور في النقوش تحت اسم Hu588 Str'mt ومعنى هذا (ستّار هي خادمة)، ولكن بما أن «ستّار» هو إلهٌ ذكر، فهذا التفسير هو موضوع شك. إننا نجد أحياناً أسماء مركبة مع اسم الآلهة لها الوضعية نفسها.

«هكذا يذكر أنغولت ـ ستاركي (Ingholt - Starcky) الاسم المركّب Bolemm «بولم» الذي يردّه إلى «بول هي أم» ويضعه بموازاة اسم «نبوم» «نبو هي أم»، ويعمل على إعطاء بعض الأمثلة الأشورية بهدف دعم نظريته مثل «أ ـ بي ـ أم ـ مي» و«أمي ـ أ ـ بي ـ أ» و«أحي ـ أم ـ مي ـ ي»، كما يعطي مثلاً

(٧٨) لودز. أ. Les israelites، ص: ٤٩٨.

(٧٩) يقول المؤلف أن «شور ـ أل» هو (ثور الإله). ويشير إلى أصالة هذه الاعتقادات «هناك بصمات وتشابه مع مجمع الآلهة البابلي أو المصري. يبدو أن العديد من الاعتقادات والطقوس التي تشهد عليها هذه النصوص مأخوذة عن الإسرائيليين الذين كانوا في فلسطين».

الاسم التدمري «ملح» «الإله هو أم». ونستمرّ في تفسيرنا ونحدّد أن «سترمت (Strmit) تعني: ستّار يتعامل مع الذين يعبدونه وكأنه خادم لهم، أي أنه مستعدّ دائماً لمساعدتهم»[٨٠].

يتعامل اللّه مع الذين يخدمونه كأب وأم وعم ويعاملهم بحبّ (ود) إنه مثل نور ونعمة وهاد لهم. ومسألة الجنس ليس لها أي أهمية بالنسبة لتحديد هذا الإله. ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن كل هذه الأسماء المختلفة تحمل اسم الإله «إيلاه».

هذا الإله «إيل»، خالق الأرض كلها والحامي والحكيم، معروف بالفطرة ومؤكد في النقوش أحياناً كإله فائق. وهكذا نستطيع الاستنتاج بأنه كانت لدى الساميّين مفاهيم توحيدية قديمة جداً. هل كان الإنسان توحيدياً بالأصل؟ نحن نميل إلى دعم هذه الفكرة[٨١].

مؤقتاً، نستطيع القول إن المفاهيم التوحيدية لدى الساميين هي بدائية جداً، إذ تعود فكرة الإله الفائق الحامي والسماوي إلى زمن بعيد جداً. وكان يتوجه هذا الإله إلى وجدان الإنسان وإلى كل الناس في مخاوفهم وهمومهم ومشاعرهم وإدراكهم ورغباتهم. لذا، كان لهذا الشعور تأثير كبير على الإنسان، على كل إنسان، كما شكّل هذا حلاً مثالياً لبقاء الإنسان في علاقته المتناغمة مع نفسه ومع الطبيعة. لقد ترك هذا الإله المحسوس بالفطرة أثراً بالغاً في ضمائر الساميين والعرب القدماء ووجد هذا الشعور بالله مرتعاً له في الوعي الجماعي لهذه الشعوب، وهكذا بقيت ذكراه ماثلة على الدوام في اللاوعي الجماعي. ومع أنه أحياناً يمرّ بفترات من الخمود، فلقد كان هناك دوماً أنبياء عملوا على إنهاض هذا الإحساس وهذه الذكرى الموجودة في اللاوعي الجماعي لهذه الشعوب كما عملوا على إعادة إحيائه وإعطائه نفحةً جديدة وتسليمه للأجيال الجديدة. وفقَدَ هذا الإله، خلال عملية تشعّبه على

---

(80) Van Den Braden, Histoire de Thamoud, P.107-108.

(٨١) سندرس لاحقاً هذه الفكرة في الفصل الذي يعالج التوحيد الطبيعي البدائي.

مرّ العصور، قدراً من سُمّوه ومن مكانته، إذ إن الناس كانوا أحياناً لا يبتهلون إليه، وأحياناً أخرى يتوجهون إليه دون تسمية، لكن الإحساس بوجوده لم يَغِبْ يوماً، لقد شكّل نوعاً من الصلة بين القبائل وفي دراسته عن القصيدة التي تتحدّث عن النصر الذي أحرزه ديبورا وباراك على الكنعانيين (Sisera) في سفر القضاة، يُعطينا لودز (A. Lods) فكرةً عن القبائل الإسرائيلية بعد استقرارها بوقت قصير في فلسطين إذ يقول بأنها كانت تعيش في فوضى تامة. كانت كل قبيلة تفعل ما يحلو لها فتقرّر منفردة أن تدخل في الحرب أو أن تبقى على الحياد. ولكن على الرغم من «هذا الغياب الكامل للوحدة»، إلاّ أنها كانت تَعِي بأنّها تشكّل شعباً واحداً. وهذا الوعي القومي لا يمكن أن يكون قد نشأ فور استقرارها في كنعان لأن الدخول إلى تلك البلاد لم يكن نتيجة غزو لها وجهود مشتركة من أجل ذلك، بل كان دخولاً لقبائل معزولة (سفر القضاة)[٨٢].

ويقول المؤلّف إن الوعي القوي لإسرائيل كان نتيجة لفترة سابقة وهي نتيجة للأزمنة الموسوية. وتنمّ هذه القصيدة عن هذا الشعور القومي القوي المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإيمان بـ «يهوه»[٨٣] وبالإيمان بالإله الواحد المتواجد باللاوعي الجماعي لدى هذه القبائل كافة، والذي شكّل رباطاً قومياً فيما بينها. ويخلص المؤلّف إلى القول: «هكذا نرى وعياً وطنياً قوياً على الرغم من عدم تجسّده في أية مؤسسة سياسية مركزية، ومن جهة أخرى ديناً قومياً بالعمق»[٨٤].

وبالنسبة إلى مختلف القبائل العربية، فقد شكل الإحساس بالله المحسوس بالفطرة والذي كان يُسمّى «إيلاه» «لاهْ» «إل». . نوعاً من الرابط الديني والقومي بين العرب جميعاً وبين الساميّين بمجملهم. وعلى الرغم من وجود آلهة أُخرى، كانت أحياناً تقوم بمنافسته، إلاّ أن هذا الإله كان متواجداً في

---

(82) Lods, A., Les Israëlites, P.309.

(83) Ibid., P.309.

(84) Chelhod Y., Les Structures du Sacré chez les Arabes, P.103.

أذهان الناس وفي اللاوعي الجماعي للعرب: «إلاّ أنه من الملاحظ أن هذا الإله الموضوع في المكان الأسمى والأعلى لم يكن موضع ابتهال وحرارة في التوجّه إليه. ويبدو أن الأمر إنما يتعلّق بمصدر المقدّس الطاهر الذي تصوروه أولاً كطاقة لا مجال لسبر غورها، ثم ما لبث أن تحوّل تدريجياً وبدأت تصدر عنه تفرّعات كانت السبب في وحدته[٨٥]. ولم يكن هذا الإله إلهاً محليّاً مثل باقي الأصنام المكيّة والطائفية (نسبة للطائف) والحميرية والمدينية المنصوبة في الكعبة: إنه إله يمثّل مصدر القداسة نفسها التي كانت قديماً تعتبر أنها قدرة متعذّرٌ سبرها وسرٌ مُغلق، هذا الإله: «الله» الذي يحتّل مركزاً بارزاً في مجمّع الآلهة المعتمد لدى العرب كافة سيصبح هو نفسه في فجر الإسلام الإله الذي يُجسّد كل المفاهيم التوحيدية المحسوسة بالفطرة والمعروفة من العرب. وهو كذلك سيشكّل الرابط الديني والقومي المشترك بين جميع هذه الشعوب.

هكذا نرى بأننا أمام توحيد وَجَدَ جذوره قديماً في أعماق اللاوعي الجماعي للعرب. ومع مجيء الإسلام، وجد العرب أنفسهم ورثةً لثقافة كبرى قديمة كان يُعبّر عنها بلغة سامية وفنية ناتجة عن تطور طويل للّغات الساميّة. وكانت هذه اللغة ممهورة بالتوحيد الذي كانت دلائله العميقة قديمة قدم التاريخ نفسه. وكان الشعراء والخطباء يفاخرون بهذه الثقافة التي كان يُبشّر بها الوعّاظ والحكماء. وكانت هناك نخبة ثقافية تابعة لغالبية القبائل تولّت إيصال هذه الثقافة للآخرين، وكان يقف وراء هذه النخبة ووراء هؤلاء الحنفاء موكبٌ طويل من العرب[٨٦] الذين ورثوا العمق الثقافي نفسه الذي يعود بعمقه إلى آلاف السنين.

سنعمل على استعارة هذا النص من روجيه غارودي لإجراء مقارنة بينه وبين الموضوع الذي بين أيدينا:

---

(٨٥) كتب رينه دوسو في هذا المعنى: «وهكذا نرى بأن الله كان يحتلّ مكاناً بارزاً في مجمّع الآلهة العربي. ومع أن الناس كانت تطلبه أقل مما تطلب الآلهة الآخرين الأقرب منه إليهم، إلاّ أن مكانه هو في الأعلى مثل بعل أو بعلشميم»، دوسو، trationjnjP، ص: ١٦١.

(٨٦) هؤلاء العرب يمثلون، إذا صحّ القول، «العربي المتوسط» الذي ينتمي إلى قبيلة ما، والذي عنده هوى «للشعر وفي لا وعيه هناك دلائل عميقة على توحيد بدائي محسوس بالفطرة.

«هل العظَمة تكون دائماً وليدة أب مجهول؟ لماذا نمحو آثار ذلك الذي سبّب وغذّى ثقافتنا. هل إننا سنخضع لأسلوب أولئك الرسّامين الرديئين الذين يعمدون إلى إنكار كلّ الرسم القديم لإقناعنا بفرادتهم؟ أم أنها ستكون لدينا العبقرية الناضجة التي تمتع بها جوان غريس (Juan Gris)، أحد الذين عملوا على إحداث تبدّلات عميقة جداً في فن الرسم التكعيبي، والذي قال: إن عظمة الرسّام تَنبع من عمق الماضي الذي يحمله في داخله»[٨٧].

نعم، كان هناك في فجر الإسلام وجودٌ لثقافة منتشرة بين القبائل تُجيب على سؤال وانتظار، وتشكّل رداً على تطلّعات عميقة كانت تعيشها الجماهير. وقد كانت عظيمة بقدر عمق ما ضيها وقِدمه. وإنّا نتساءل: لماذا حاول العرب بعد الإسلام أن يمحوا بسذاجة هذه الثقافة، مُطلقين على العصر الماضي ما قبل الإسلام اسم «عصر الجاهلية»، كما لو أنه فعلاً لا بدّ من أجل إظهار عظَمة أحدهم أن يكون ابناً لوالد مجهول؟

في فجر الإسلام، كان هناك كذلك وجود للطغمة الحاكمة (الأليغارشية) وهذه الطبقة كانت مرتبطة بصلات وثنية صوفية، كما أن قوانينها وشرائعها كانت مُشكّلةً بطريقة تخدم مصالحها. فالأشهر الحُرُم كانت تهدف إلى إطلاق حرية مرور قوافلها في طول البلاد وعرضها بهدف تأمين تجارة مزدهرة لها. كما أن احتكار سدانة الكعبة وإجازة مسؤولية المحافظة عليها وحماية الأصنام كانت تُعطي هذه الطبقة امتيازاً يقضي بنشر شرائعها وإصدار أوامرها بالنسبة لممارسة الطقوس. وهذه الأوامر كانت تقضي بإحقاق سيطرة الطغمة الحاكمة اقتصادياً وسياسياً.

كانت الطبقة الحاكمة مرتبطة برباط وثني صوفي يؤمّن لها الهيمنة على باقي القبائل العربية، وهي هيمنة دينية، بطريقة جعلت القناعات الشركية وممارسة الطقوس الوثنية تنجح في طمس قسم كبير من القناعات التوحيدية القديمة السائدة بين الناس: بقدر ما كانت المنفعة أكبر، كان عدد الأصنام أكثر.

---

(78) Garaudy Roger, Promesse de l'Islam, P.18.

نستنتج من ذلك صراعاً بين نوعين من القناعات وطريقتين في التفكير لدرجة أنه كان ثمة تعارض بين الثقافة والاقتصاد، بين الإيمان والسياسة، بين التوحيد والشركية.

ويظهر هذا الصراع مجدّداً بين الحنفاء والمجموعات التي تشاركهم قناعاتهم من جهة، وبين الطغمة وشركائها من جهة أخرى.

في هذه المرحلة بالذات جاء الرسول (صلعم) الذي لم يَدّع أبداً بأنه جاء ليؤسّس ديناً جديداً بل ليُكمل ويُصلح ويُنجز الإيمان الأساسي الذي بشّر به الأنبياء من قبله. لقد أخذ على عاتقه مهمّة إنهاض ثقافة عصره. وكعالم نفس كبير، توجّه إلى أعماق وعي هذا الشعب المأخوذ منذ زمن بعيد بالبلاغة وعلم البيان. هذا الوعي المشبع بتوحيد متجذّر القِدم في أعماقه.

هكذا توجّه الرسول، هذا الرجل العظيم، إلى الشعب بلغة راقية، لغة تصل إلى حدود المعجزة، مبشّراً بتعاليم تستجيب لتطلّعاته ولأعماق وجدانه. وكان الموضوع الأساس لهذه التعاليم هو تنقية التوحيد من الشوائب التي علقت به وإعادة إعطاء اللّه كامل عظمته ووحدته. والإصلاح الذي قام به الرسول محمّد (ص) هو إصلاح ديني: هو في المجال العقائدي أساساً. كان ينبغي أولاً هدم الأصنام وفرض توحيد صاف منبثق عن الحنفية»[٨٨]. لقد جعل الإسلام المقدّس عقلانياً، وفقاً لما لاحظه البروفسور جيب (Gibb) وأعطاه الله كمصدر وحيد: «أصبحت القداسة وقفاً على السماء متخلّية عن الأرض»[٨٩]. فعلى هذه الأرض كان للعديد من الأشياء والكائنات والأماكن طابعٌ مقدّس إلى حدّ ما في أذهان العرب، وكانت موضوعاً لظاهرة أو وجود إلهي. وكان العديد من القوى الخفيّة الكامنة تحت الأرض أو خارجها يملك طابعاً ما فوق طبيعي، إلى حدّ ما، لا يطاله الإدراك. هذه الأماكن والأشياء والكائنات حَبَتها الطبيعة «بالبَرَكة»[٩٠]، بصفة تُضفي عليها شيئاً من القُدسية.

---

(88) Chelhod, Y., Les Structures, P.32.
(89) Ibid., P.59.
(٩٠) البَرَكة هي صفة مستترة وغير ظاهرة، إلاّ في أفعالها، وهي تضاف إلى الكائنات والأشياء حاملة معها الحسنات. (Y. Chelhold): Les Structures، ص: ٦٠.

كان للرسول من خلال رسالته ومنذ بدء الوحي هدفٌ أولي ورئيسي، ألا وهو إعادة هذا المقدّس المنتشر بين الناس إلى أصله: إلى المقدّس المميّز. وعقلنَة المقدّس هذه كانت لها نتيجة تتمثل في إرجاع القوى الخفيّة كلها ما تحت الأرض أو خارجها إلى اللّه. ليس هناك من مخلوق باستطاعته أن يدّعي بأن لديه قدرات خاصة معيّنة سوى تلك التي وهبها له الله. وبهذا تَبْطُل البَرَكة أن تكون أحد مشتّقات المقدّس المجهول لِتُصْبح ميزة مُعطاة من الله الواحد الأوحد»[٩١].

انطلاقاً من ثقافة قومية ومن إله قومي، أعاد الرسول محمّد (ص) كل الصفات والمميّزات الإلهية إلى الدلالة على إله واحد أحد. إله فائق العَظَمة مطلق الوحدانية. إنه إله كل القبائل والجماعات، إله الشعوب العربية كلها، إله كل الساميين. إنّه إله العالم أجمع وهو إله كل الأمم. إله كل الكون إنه الإله الكوني.

وبشّرَ الرسول، على امتداد رسالته، بتعاليم الإله الواحد الكوني، إذ أنه توحيديّ قاطع. بشّر بإله جماعته وإله الجماعات الأخرى كلها، إله أمّته وإله الأمم الأخرى كافة: «بعد عزله الآلهة المزيّفة وتأكيده على وحدانية القدرة الخالقة، طرح نبيّ الإسلام المبادىء الجديدة المدعوة إلى قلب الإيديولوجيا القديمة رأساً على عقب. وإذا كان الإسلام قومياً في طقوسه وشرائعه فهو كونيّ بالتأكيد في مذهبه وفي أركان عقيدته: «يتوجّه القرآن الكريم في مرحلته المكيّة بالفعل إلى العنصر المفكّر وإلى الضمير ويتوجه إلى الإنسان بشكل عام»[٩٢]. ومن المنطقي لكي يكون أُمياً أن يكون قبل كل شيء قومياً، وأن يكون له مكانٌ في بيئته كي يُصبح بعدها كونياً.

انطلاقاً من مكة وبَعدها من المدينة، بشّر الرسول طوال رسالته بتوحيد وجد جذوره في ثقافة قديمة قِدَم التاريخ. إنّه توحيدٌ صاف سنعمل على دراسة خصائصه في القرآن وفقاً للترتيب الزمني للوحي.

---

(91) Chelhod, Y., Les Structures, P.61.

(92) Ibid., P.262.

الفصل الثاني

التوحيد القرآني

الوحي موجودٌ بكامله في القرآن الذي هو كما رأينا، في الفصل الأول، وثيقة تاريخية ذات صحة تقدّم لنا بأمانة تامة وحي الرسول محمد (ص).

ولكي ندرس مفهوم التوحيد عند الرسول، سنتتبع تطور هذا المفهوم من خلال العلاقة المتصلة بين السور المتعاقبة وحسب التسلسل الزمني لنزولها. وسنتفحّص كلاً من المراحل المكّية والمرحلة المدينية لكي نستخرج منها في كل مرحلة عنصراً أو فكرة مسيطرة متعلقة بالتوحيد. وهكذا نأتي إلى دراسة التوحيد القرآني الذي سيُعطينا فكرة واضحة ودقيقة عن مفهوم التوحيد الإسلامي.

يُدعى الإله الواحد الكوني دائماً بكلمة «اللّه»، وهي التسمية التي أطلقها الرسول محمد (ص) على الإله. ولكن كلمة «اللّه» أو «لاه» كانت موجودة في الكتابات الصفوية بشكل منعزل[1]. وكلمة «إله» مذكورة عدة مرات مع «إلات» ومعروفة بشكل «لاه» الذي يُطلب منه غالباً الخلاص والعدل[2]. هذا الإله يُنادى أيضاً بأسمائه وصفاته. كما يُدعى أيضاً دون تسمية في العبارة «مباركٌ اسمه إلى الأبد». و«هناك ميل عربي لدعوة الإله دون تسميته»[3].

---

(1) R. Dussaud, Pénétration, P.143.

(2) Ryckmans, G., «Les religions arabes préislamiques», P.22.

(3) R. Dussaud, Pénétration, P.98.

انظر ايضاً:

A. V. Den Braden, Histoire de Thamoud, P.87.

يقال فقط الرحْمن والرّحيم. حيث تُدعى الألوهة بنعوتها وصفاتها: الرحمن، الصَمَد، ربّ البيت، ربّ كل شيء، ربّ الكون. وسيذكر الرسول محمّد (ص) كل هذه الصفات المعروفة منذ القدم عند العرب، والتي نجد معظمها في الكتابات القديمة. وكل هذه الصفات لا تعني بالنسبة إلى الرسول إلاّ إلهاً واحداً هو اللّه، فهو اسمٌ نلقاه كثيراً في الكتابات القديمة. ونستنتج من ذلك أن العرب كانوا يعرفون جيداً هذا الإله، باسم اللّه أو كذلك بصفاته: ربّ البيت، الرحمن (الرحيم)[٤] الصمد (رب البيت)[٥]، وتحت صفات أخرى أيضاً، وقد جعلها الرسول تدلّ كلّها على إله واحد: «هذا الإله الذي لا اسم له يُدعى تحديداً الرحمن، ومن هنا ليس غريباً أن يكون الرسول محمد (ص) قد استعمل أولاً صفة الرحمن، ولكن هذا لا يعني أنه كان في نفسه شيءٌ غير اللّه. ولا يوجد هنا تأثير يهودي كما افترض البعض»[٦]. وهكذا كان الرسول محمد (ص) يدعو هذا الإله الأعلى، ويعبده في كل جَلاَل تعاليه، وكان يُوقظ ذكراه في نفوس الناس الذين كانوا يعرفونه منذ زمن. وهو معروف بأنه خالق الناس والكون، وهو ربّ البيت ورب الكون والرحمن فالقرآن يؤكد أنك إذا سألتهم عمن خلقهم ومن خَلَق الكون فسيجيبونك بأنه اللّه.

وبإعلانه للتوحيد يعلن الرسول أيضاً زوال عبادة الأصنام وكل الآلهة الأخرى لكي يعيد العقيدة الإسلامية إلى عبادة إلهٍ واحد أحد.

وسندرس هذا التوحيد في مختلف مراحل الوحي.

= «يوجد في الكتابات الثمودية عدد من الدعوات دون تسمية». وهكذا نقرأ في HU ٤٢١: «عندك الوفرة والنور والفضل والحياة»، وفي H4 ٨٠١: «عندك العون والخلاص»، وفي Ysa ٣٧٢ يوجد فقط: «الراحة والصفاء والخلاص». ونص Ph مميّز جداً. نقرأ نفيه: «لك صلاة بوال. الذي يسمعني. فليساعد بوال ابن سوسات».

(4) Ryckmans, G., «Les noms propres sud-sémitiques», P.31.

(5) Ibid., P.184.

(٦) جواد علي ـ تاريخ العرب قبل الإسلام.

* المرحلة المكية الأولى

في السورة الثانية، حسب تسلسل الوحي تلقّى الرسول الاتصال الإلهي للمرة الثانية. فقد كلّفه اللّه بأن يُنذر وأن يُعظّم ربّه:

«يا أيها المدّثر، قم فأنْذر، وربّك فكبّر» (سورة المدثر/ ١، ٢، ٣).

فوجد الرسول محمّد (ص) نفسه مكلّفاً بمهمة وحاملاً لرسالة تُملى عليه، وسيكون عليه أن يُعلنها على الناس. وقبل أن نتقدّم في دراستنا، فلننظر إلى هذا الرأي الذي يدلي به رينه دوسو المتعلّق بالمرحلة الأولى أو بدايات الرسول في إعلان رسالته:

«من اللافت أن محمداً (ص) تردّد في بداية تبشيره في استخدام اسم الله. فحَسَب الاصطفاف الزمني لسُوَر القرآن، أشار النبيُّ للإله أولاً بنعت «الرحمن»، حتى إن البعض فكّر أن ذلك اسمُ إلهٍ وثني فضّله النبيّ أولاً على كلمة اللّه. ولكن لم يثبت أن اللفظة تعدّت أن تكون مجرّد تسمية»[٨].

وقد رأى علماء آخرون أن الاسم مستعار من اليهودية. حيث إن النقوش الأثرية أثبتت أن صِفَة الرحمن واردة في النبطية وفي التدمرية، كما أننا نجدها حتى في الحميريّة. ومما له دلالته أنّا نجد الإله «اللّه» عند عدد كبير من العرب في الصحراء السورية وذلك قبل الإسلام بقرون»[٩].

وبالنسبة إلى «الرحمن»، فليست هذه الكلمة سوى وصف للإله، وليس في هذه التسمية كما نرى أيُّ تأثير يهودي أو مسيحي.

ولننتقل الآن إلى الرأي القائل إن الرسول قد تردّد في بداية تبشيره باستعمال اسم «الله» دالاً عليه بصفته كرحمن. هذا الرأي ليس صحيحاً أبداً، فمنذ بداية الوحي يُشير الرسول إلى الإله بكلمة «اللّه» (ليس الرحمن سوى

---

(7) R. Dussaud, pénétration, P.98.

(8) Ibid., P.144.

(9) Ibid., P.144.

مجرّد نعت كما فصّلنا).

وفي الواقع، فإننا نلاحظ، حسب ترتيب السُور الزمني، أن الله دُعي منذ السُورة الأولى التي أُوحيت للرسول باسم «اللّه»:

«ألم يَعْلَم بأنّ اللّه يَرى» (سورة العَلق/ ١٤)، ثم في السُورة الثانية، حسب تسلسل الوحي يُدعى الإله باسمه:

«فليعبدوا ربّ هذا البيت» (سورة قريش/ ٣). ثم يذكر الله باستمرار في السُور المتعاقبة: سُورة الهُمَزة/ الآية ٦، سورة الضحى/ الآية ١١، سورة الأعلى/ الآية ٧. وفي كل مرحلة تزداد صفاته ونعوته. وهكذا فاللّه هو أعدَل الحاكمين: «أليس الله بأحكم الحاكمين»؟ (سورة التين/ ٨). اللّه هو القادر على كل شيء ورب السماوات والأرض الذي يَعلَم كل شيء ويرى كل شيء:

«وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا باللّه العزيز الحميد، الذي له مُلْك السماوات والأرض واللّه على كل شيء شهيد». (سورة البروج/ ٨، ٩).

«إنه هو يُبدىء ويُعيد» (سورة البروح/ ٨، ٩، ١٢).

«ذو العرش المجيد» (سورة البروج/ ١٥).

واللّه قيّم على المشككّين «واللّه هو الرب الذي تجب دعوته. إنه ربّ المشرق والمغرب، ولا إله سواه»، «واللّه يُقدّر الليل والنهار، ويدعوكم إلى تلاوة القرآن وإلى الصلاة والزكاة وإلى الخير والعَدْل، منه تُطلب المغفرة، فاللّه هو الذي يَغفر وهو الكريم»، «اللّه عادل والقرار يعود إليه يوم القيامة»، هو ربّ العالمين «هو الذي يعرف ما تخبئون».

«بل الذين كَفَروا يكذّبون. واللّه أعلم بما يوعون» (سورة الانشقاق/ ٢٢ ـ ٢٣).

«فقال أنا ربّكم الأعلى، فأخذه اللّه نكال الآخرة والأولى. إن في ذلك لعبرة لمن يخشى» (سورة النازعات/ ٢٦).

نرى من هنا أن ثمة وصفاً للّه قد اكتمل. فاللّه هو القادر على كل شيء والعادل وربّ الكون، وهو الذي خلق ويُعيد الخلق. إنه الإله الذي لا يجب أن نُشرك به إلهاً آخر لأن توسّط الوسطاء لا يفيد عنده: «فما تَنْفعهم شفاعة الشافعين» (سورة المدّثر/ ٤٨). هذا الإله طلب من الإنسان أن يُقيم الصلاة والزكاة وأن يكون عادلاً، وأن يؤدي الطقوس التي أمره بها خالقه الذي يقوده نحو خيره وخير الناس. اللّه خلق الأزواج من كل صنف «وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى» (سورة النجم/ ٤٥)، إنه إله العناية الذي يقوم على حاجات الإنسان.

وهو كذلك إله جدّ العرب، إله إبراهيم الذي تلقّى الرسالة قبل محمّد (ص) بزمن طويل، والذي كان أميناً في إيصال رسالته كما ورد في معنى (سورة النجم/ ٣٧). هذه الرسالة التي تقول إن لا أحدٌ يحمل وزْرِ غيره، وإن سعي الإنسان سيُثاب، وإن اللّه يُحيي ويُميت، وهو الخالق، كما هو الذي سيقوم بالخلق الثاني، إنّه إله العناية الذي لا تُنكر مراحمه (سورة النجم/ ٣٦ ـ ٤٨). وتتحدث سورة النجم عن أمانة إبراهيم وأن رسالته تنتهي بأمر إلهي لـ «الاستسلام» الكامل للّه وعبادته: «فاسجدوا للّه واعبدوا» (سورة النجم/ ٦٢). لقد «استسلم» إبراهيم ومحمّد عليهما السلام كلاهما كما «استسلم» الأنبياء الآخرون، وقد كانا مكلّفين بأن يُنذرا ويُعلنا حقيقة اللّه كخالق عادل ذي عناية قادر على كل شيء، يعرف كل شيء وحاضر في كل مكان.

وبعد أن يدعو اللّه باسمه وبالعديد من صفاته، يذكر الرسول محمّد (ص) لأول مرّة اسم الرحْمن (في سورة النبأ/ ٣٧ و٣٨). وفي هذه السورة، التي هي الثالثة والثلاثون في ترتيب النزول، يُذكر الرحمن لأول مرة من قبله:

«ربّ السماوات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطاباً» (سورة النبأ/ ٣٧).

وكان اللّه قد ذُكر باستمرار في العديد من السُور. فلدينا نظرة عن عظمته وجلاله. وقد ذُكر الرحْمن للمرة الأولى مع صفته كربّ للسماوات

والأرض على مثال اللّه. فاللّه والرحمن لا يشكّلان سوى كيان واحد.

ونتساءل: على ماذا يستند الرأي القائل بأن الرسول محمّد (ص) قد تردّد في بداية تبشيره في استخدام اسم اللّه، وأنه حسب التسلسل الزمني قد أشار إلى اللّه أولاً بصفة الرحمن.

وكما رأينا، فإن الرسول محمداً (ص) منذ البداية لم يُشِر إلى الإله إلاّ باسم اللّه، معطياً له أحياناً صفة ربّ هذا البيت وربّ الكون. لقد ذكر محمد (كعالم نفس حقيقيّ) اللّه في البداية وبحذر. فهذا الإله كان معروفاً عند العرب ولكن مفهومه الحقيقي كان باهتاً بسبب ذكر آلهة أخرى وسيطة. وقد دخل الرسول في أعماق وعي سامعيه. كان عليه أن يُعيد إليهم ذكرى إلههم الذي أرجعته التقاليد المشوّهة والمفاهيم الخاطئة إلى لاوعي الناس. كانت مهمته أن يُعلن حقيقة هذا الإله، ويُعيد ذكراه إلى وعي سامعيه: اللّه هو ربّ العالمين والكون والسماوات والأرض. وبعد وقت قصير، لاحظ الرسول أن هناك بين سامعيه وجوهاً جديدة تعرّف فيها إلى العرب الجنوبيين الآتين من المدينة إلى مكة بقصد الحجّ، وكان هؤلاء العرب يعرفون اللّه باسمه الرحمن[١٠]. وهكذا دعا الرسول اللّه بهذا الاسم موضحاً أن الرحمن هو ربُّ السماوات والأرض كما ورد في معنى (سورة النبأ/ ٣٨ ـ ٣٨).

ثم، في هذه المرحلة، كان الرسول، عالم النفس الخبير، قد أعلن إلهه بحذر في وحدانيته وكليّة قدرته، فانتقل للقول إنه من الممنوع قطعاً إشراكُ أي إله آخر بهذا الإله: «ولا تجعلوا مع اللّه إلهاً آخر إني لكم منه نذيرٌ مبين» (سورة الذاريات/ ٥١).

كان على الرسول أن يُنذِر دائماً وبقوّة وجهاءَ مكة الذين أصبحوا، بفعل ثرواتهم الكبيرة، قُساةَ القلوب بلا شفقة أو رحمة سيضربهم اللّه بعقابٍ من الغيب وستكون جهنّم عقابَ المجرمين المكذّبين وذلك حسب المعنى الذي ورد في سورة الرحمن.

ونحو نهاية هذه الفترة، أرسل وجهاء مكّة، القلقون من تعاليم الرسول،

(10) Ryckmans, G., «Les religions arabes préislamiques, P.47.

أرسلوا إليه بقصد استفزازه، رُسُلاً يسألونه ساخرين عمّا يمثّل إلهه الواحد بدون وسطاء ولا شركاء. فأجابهم الرسول كموحِّد غير مساوم:

«قل هو اللّه أحد، اللّه الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كُفواً أحد» (سورة الإخلاص/ ١، ٢، ٣، ٤).

ونلاحظ أيضاً أن الرسول يُعلن في هذه السّورة، التي تقع في أواخر هذه المرحلة، وحدانيةَ اللّه في كل بهائها وتعاليها. كما يذكر أيضاً صفة جديدة للّه: «**الصمد**» وهي كلمة ترجَمَتْها دينيز ماسّون Denise Masson بكلمة «Impénétrable»، أي الذي لا يُعرف مكنونه، والتي من الأفضل أن تترجم بعبارة ربّ البيت[١١].

اللّه واحد. قادرٌ على كل شيء. الخالق، وإله العناية. هو الذي يَخلق مرة أخرى وهو العادل.

هذا الإله يذكره الرسول منذ بداية مهمته في مرحلتها الأولى باسمه «اللّه»، أو بكثير من صفاته التي تشكّل فيما بعد وحسب تتابع الوحي حوالي مئة اسم. ومن الجدير ذكره، أن هذه الصفات لها ما يقابلها عند العرب ونجدها بأكثريتها في الكتابات القديمة.

* المرحلة المكية الثانية

وحدة ووحدانية اللّه لِنَدرس الآن الموضوعات الكبرى للتوحيد التي تتجلّى في هذه المرحلة. فالرسول الذي أعطى في المرحلة الأولى فكرةً عن اللّه ووحدانيته، يستعيد المسألة نفسها في هذه المرحلة ويعرضها بشكل أوضح: اللّه واحد. وأحَدَيّته مبرّرة، لأنه واحد في جوهره وصفاته. هذا الإله هو الوحيد في ألوهته وسيادته، ومن هنا وحدانيته. يجب أن نذكر كذلك دائماً

---

(11) Ryckmans, G., Samad (Seigneur de la maison - Les noms propres sud-sémitiques), P.184.

نذكر بأن معنى كلملة صَمَد لا يزال مختلفاً عليه فعندنا أيضاً اللّه الصمد الذي يُحتاج إليه ولا يحتاج إلى أحد.

تعاليه اللامتناهي وكونه غير قابل للمقارنة. فالحقيقة هي وحدة اللّه ووحدانيته.

«إن إلَهَكَمْ لِوَاحِدْ» (سورة الصّافات/ ٤).

«وهو الذي في السماء إلهٌ وفي الأرض إلهٌ وهو الحكيم العليم» (سورة الزُخرف/ ٨٤).

ويُعلن الرسول هذه الوحدانية في كل بهائها ويذكر أنه من غير المعقول القبول بوجود أيّة ألوهة أخرى إلى جانب اللّه لأنه إذا ادّعت كل ألوهة ما تخلقه فإن بعضها سيكون أرفع من بعض» كما ورد في معنى (سورة المؤمنون/ ٩٢). ولو وُجدت آلهة أخرى مع اللّه لفسدت السماء والأرض: «لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا فسبحان اللّه ربّ العرش عمّا يصفون» (سورة الأنبياء/ ٢٨).

هذا الإله واحدٌ في ألوهته وهو أيضاً إله السماء والأرض والعالمين والكون. إنه حقاً واحد في سيادته على كل الكون، والرسول يذكر وحدانية هذا الإله باستمرار في هذه المرحلة كما في كل مراحل رسالته.

اللّه وحيد. وهذا وحي نزل على الرسول:

«قُلْ إن ما يُوحَى إليّ إنما إلهُكم إلهٌ واحدٌ فهل أنتم مُسلمون» (سورة الأنبياء/ ١٠٨).

«هذا الإله هو القادر على كل شيء وهو الملك وربّ العرش والحقّ فليكرّم» (سورة المؤمنون/ ١١٦).

ويجب على الناس أن يخضعوا له خضوعاً كاملاً. هو الرحمن والحكيم والملك والربّ الذي يُدعى بأسماء مختلفة. ولكن كل هذه الأسماء لا تُشير في الحقيقة إلا إلى إله واحد أحد:

«اللّه. لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى» (سورة طه/ ٨).

هذه الأسماء لا تدّل إلا على كيان واحد. ادعوا هذا الخالق بنعوته المختلفة وصفاته وأسمائه المختلفة فإنكم لا تدعون في الحقيقة إلا إلهاً واحداً أحداً:

«قل: ادعوا اللّه أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فَلَهُ الأسماء الحُسنى» (سورة الإسراء/ ١١٠).

أسماءٌ كثيرة ونعوت تتبع كلها كياناً واحداً وحيداً، وهي تذكر جميعاً لكي يقترب مفهوم عظمة اللّه وتعاليه اللامتناهي من أفهام الناس. اللّه واحدٌ في جوهره وفي صفاته. ومن هنا كل بهاء وحدته.

لقد استبعد الرسول، بشرحه مفهوم وحدانية اللّه وأحديته، كلَّ إمكان للإشراك والتوسّط.

الأصنام غير قادرة على خلق أي شيء ولا ألوهة غير اللّه تستطيع مساعدة الناس. فهي لا تنفع ولا تضرّ. ولكن الناس المشكّكين يجعلون للّه في جهلهم بنات فيما يحتفظون بالأبناء لأنفسهم. وكل الآلهة الثانوية والوسيطة لا تنفع شيئاً. ويجب تجاهلها تماماً. والعبادة تكون للّه الواحد الأحد الذي لا يحتاج إلى أحد لمساعدته وهو المكتفي بذاته والذي ليس له وسيط:

«واتّخذوا من دُونه آلهةً لا يَخْلُقُون شيئاً وهم يُخلَقون. ولا يملكون لأنفسهم ضرّاً ولا نفعاً ولا يملكون موتاً ولا حياةً ولا نشوراً» (سورة الفرقان/ ٣).

للّه وحده تتّجه الصلاة. ومنه يجب أن يُطلب العَوْن. وله يجب التسليم. إنه ملجأنا وموضع حبّنا وأملنا. لأنه هو إله العناية الذي يجازينا بعدل يوم القيام.

والبعث عنصرٌ أساسي في عقيدة الإسلام. فالمؤمن الحقيقي يجب أن يؤمن باللّه وبأنبيائه وبالبعث. وعليه أن يُؤمن ضرورةً بالبعث في اليوم الآخر وإلا فإن إيمانه ناقص.

لقد كان في محيط الرسول أشخاص كثيرون لا يؤمنون بالبعث، وهذا الواقع مذكور في هذه المرحلة وفي سور عدة:

«أءذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أءنا لمبعوثون أو آباؤنا الأوّلون» (سورة الصّافات/ ١٦ ـ ١٧).

ثم: «إن هؤلاء ليقولون إن هي إلا موتتنا الأولى وما نحن بمنشرين» (سورة الدخان/ ٣٥).

ثم: «إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين» (سورة المؤمنون/ ٣٧).

وبالنسبة للرسول فإن إنكار البعث إثمٌ كبير يتناقض مع عقيدة الإسلام وإيمانه. فمن أعظم صفات اللّه العدل. ولكن هذا العدل لا يتحقق إلاّ في اليوم الآخر. اللّه يعلم كل شيء ولا يغيب شيءٌ عن علمه. إنه يعرف أدقّ تفاصيل وأفعال الإنسان وما يفكّر فيه وكل ما توحي به نفسه:

«ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توَسْوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» (سورة ق/ ١٦).

«إنّه يعلم الجهرَ من القول ويعلم ما تكتمون» (سورة الأنبياء/ ١١٠)،

وفي هذا المفهوم للمعرفة الإلهية يُحكم على الإنسان. فإذا كان قد نجا من العقوبة الإلهية، أو أنه لم يتلقّ بعدُ ثوابَهُ العادل، فإن العدالة الإلهية ستُعطي حتماً لكلٍّ ما يستحقه في يوم القيامة. ففي هذا اليوم لا يُظلم أحد. وفي هذا اليوم ستكون الموازين دقيقة:

«ونضعَ الموازينَ القِسْط ليوم القيامة فَلا تظلمَ نفسٌ شيئاً وإن كان مثقالَ حبة من خردلْ أتينا بها وكفى بنا حاسبين» (سورة الأنبياء/ ٤٧).

في هذا اليوم يُحكم الكل بالحقيقة. وتتحقق العدالة الإلهية بكاملها. فاللّه عادلٌ ورحيم. واليوم الأخير هو الدليل على ذلك:

«قال: ربِّ أحكم بالحق وربّنا الرحمٰن المستعان على ما تصفون» (سورة الأنبياء/ ١١٢).

*** الأنبياء**

هذا الإله الذي ظهر للرسول محمّد (ص) ليعلن له حقيقة وحدانيته ويكلّفه برسالة تكون لخير البشرية، هذا الإله قد ظهر لكلّ الأنبياء من قبله

ليُعطيَهم الرسالة نفسها وليُوحي إليهم بالحقيقة ذاتها: «بل جاء بالحقّ وصدّق المُرْسَلين» (سورة الصّافات/ ٣٧).

وكل الأنبياء من آدم إلى نوح إلى إبراهيم إلى موسى وإلى هارون إلى إيليا إلى يوحنّا إلى عيسى وكثيرين غيرهم لم يذكرهم كلهم. . . أعلنوا وحدانية اللّه وأمروا بعبادته:

«أن أعبدوا اللّه واتّقوه وأطيعون» (سورة نوح/ ٣)، وأيضاً (سورة المؤمنون/ ٢٣).

لقد نزل الوحي نفسه على النبي إبراهيم الذي عرضه بطريقة مؤثرة قائلاً بأن اللّه يُرشده ويُطعمه ويسقيه ويشفيه إذا كان مريضاً ويغفر له ويُميته ويُعيد له الحياة (سورة الشعراء/ ٧٨ إلى ٨٢).

ويقول إبراهيم أخيراً:

«وإن ربّك لَهُوَ العزيز الرحيم» (سورة الشعراء/ ١٠٤).

ويُعلن موسى الشيء ذاته عندما يظهر اللّه له ويقول له:

«وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى إنني أنا اللّه لا إله إلا أنا فأعبدني وأَقِمْ الصلاة لذكري» (سورة طه/ ١٣ ـ ١٤).

لقد ردد «هود»، نبي عاد، و«صالح» نبيّ ثمود، و«شُعيب» نبي الأيكة، الشيء نفسه (سورة الشعراء/ ١٢٣ ـ ١٢٤)، (سورة المؤمنون/ ٣٢)، (سورة الشعراء/ ١٤١ ـ ١٤٢ و ١٧٧ ـ ١٧٩):

«إذ قَالَ لَهُمْ شُعيبُ ألا تتقون، إني لكم رسولٌ أمين فاتّقوا اللّه وأطيعون» (سورة الشعراء/ ١٧٧ ـ ١٧٩).

«فلا تدعو مع اللّه إلهاً آخر فتكون من المعذبين» (سورة الشعراء/ ٢١٣).

ويُعدّد الرسول محمد (ص) هكذا عدداً من الأنبياء الذين تلقّوا الوحي

والذين نقلوا الرسالة الخاصة بالتوحيد نفسها. وأخيراً كان عيسى قبل محمد مَن أعلن الوحدانية نفسها للّه، وكانت عنده المقاييس ذاتها لكي يقول:

«قال إني عبدُ اللّه آتاني الكتابة وجعلني نبيّاً، وجعلني مباركاً أينما كنتُ» (سورة مريم/ ٣٠ ـ ٣١).

«وإن اللّه ربّي وربّكم فاعبدوه، هذا صراط مستقيم، فاختلف الأحزاب من بينهم فويلٌ للذين كفروا من مشهد يوم عظيم» (سورة مريم/ ٣٦ ـ ٣٧).

وهكذا يُشير الرسول محمّد (ص) إلى هذا المفهوم للتوحيد الأصيل. هذا التوحيد ذاته، الذي أوحي به إليه، لا يختلف في شيء عن ذلك الذي أُوحي به لكل الأنبياء الآخرين من قَبْله بدايةً من آدم عليه السلام وحتى الرسول محمّد (ص) الذي هو الأخير. وليس لتعاقب الأنبياء من هدف سوى إعلان وحدة اللّه ووحدانيته، وإعلان عقيدته ومذهبه، ونقل رسالته الوحيدة. فكل هؤلاء الأنبياء حقيقيون، كلهم نقلوا الوحي نفسه والعقائد ذاتها وعبادة ربّ واحد وحيد:

«أولئك الذي أنعمَ اللّه عليهم من النبيّين من ذريّة آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذريّة إبراهيم وإسرائيل وممّن هدينا واجتبينا» (سورة مريم/ ٥٨).

كل هؤلاء المختارين تلقّوا التوجيه ذاته منذ البداية. لقد أراد الرسول محمد (ص) إذن تأكيد أن كل الأنبياء، منذ أول الزمان، قد آمنوا بالتوحيد نفسه. فالناس كانوا في القدم يشكّلون جماعة واحدة وجّهها اللّه بواسطة الأنبياء، آمراً إياها بالإيمان بإله واحد وحيد. وقد تجلّى هذا الإله للإنسان في الأصل ليقوده في الطريق المستقيم، وليأمره بألا يعبد إلا إياه، خالقه الوحيد وبألا يخشى إلا هو ربّه الوحيد:

«يا أيّها الرُسُل كُلُوا من الطيّبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم، وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربّكم فاتّقون» (سورة المؤمنين/ ٥١ ـ ٥٢).

وكذلك أيضاً:

«وسلامٌ على المُرسلين والحمدُ للّه رَبّ العالمين» (سورة الصّافات/ ١٨١ ـ ١٨٢).

وهكذا يشكل الأنبياء جماعة واحدة مرتبطة بالاعتقاد بالتوحيد نفسه، وبالإيمان نفسه، فالناس قد انقسموا إلى شيع ومذاهب فقط فيما بعد لأسباب ومشاكلَ مختلفة وذلك بعد تلقّي الوحي.

يُكرّر الرسول محمّد (ص) باستمرار وبإلحاح هذه الفكرة عن قدَم النبوّة التوحيدية. وهكذا نجد تأكيداً لما عرضناه في الفصل الأول عن فكرة التوحيد الطبيعي البدائي: فاللّه قد تجلّى أوّلاً للإنسان لكي يقوده. وهذا الوحي سيتتابع، وسيكون على كل نبيّ وكل رسول أن يعلن الحقيقة ذاتها وهي: «لا يوجد سوى إله واحد وحيد». وكلُّ نبي يوقظ ذكراه في اللاوعي الجماعي للناس. وهو مكلّفٌ باستعادة الرسالة نفسها وبتوضيحها وإخصابها وإلقائها إلى الأجيال المقبلة. هذه الأفكار التي تتكرّر غالباً كانت موضع نقد شديد من قبل بعض المفكرين.

ومن المفيد أن نستعيد دفاع بلاشير حول هذا الموضوع:

«لقد جرى الإلحاح كثيراً في أوروبا، بسوء نية وخبث، عن الإزعاج الذي تثيره هذه الأساطير عن الأنبياء: هود ونوح وموسى وإبراهيم الذي يتكرّرون بدون تغيير. وذلك لأن أحداً لم يضع نفسه في الوسط المكّي في زمان النبيّ. فكل هذه القصص كانت معروفة وكان خصوم الرسول يلهون عند سماعها بالقول بسخرية: إنها أساطير الأوّلين ولكنّ المهم هو اعتبار الاستعمال الجديد الذي يستعملها به القرآن. فكل من هذه القصص يصبح حجةً في الكتاب. الماضي يعلن الحاضر وكما أن معاصري هود ونوح وموسى وإبراهيم لم يتأخروا بالحقيقة النبوية، فيما عدا قلة من المؤمنين، هكذا يدفع كفّار الحجاز خسارة في أموالهم وفي عذاباتهم اللاحقة ومن عمَاهم وصممهم عن نداءات الرسول محمّد (ص). ومن هنا نفهم جيداً ضرورةَ أن نستعيد دائماً حجّة قوية بقدر ما هي تضرب خيال غير المتحوّلين إلى الإيمان أو المؤمنين المترددين. فترداد هذه الأساطير ليس إذن عملاً أخرق بل هو

طريقة معروفة للوصول إلى الإيمان. ويبدو لنا تأثير ذلك رتيباً، لأن استعادة الحجّة في النصّ القرآني تبدو متزامنة، في حين كانت هناك فواصل في زمن الدعوة تطول أو تقصر وتفصل بين استعمالها حيث إن السامع الذي لا يعرف البقية لن يرى تردادها مزعجاً»[١٢].

نضيف إلى هذا الدفاع الدقيق رأياً واحداً: في نفس الرسول، كان هذا الترداد المتزامن يهدف إلى إبراز فكرة أساسية في عقيدته، هي فكرة التوحيد المنقى، التوحيد القديم المتجذّر أولاً في أعماق وعي الإنسان. وهو توحيد إلهي قديم أعلن فيه الماضي والمستقبل والذي أستعيد مرات عديدة وأخصب على يد الأنبياء.

*** المرحلة المكيّة الثالثة**

يستعيد الرسول في هذه المرحلة موضوعه المفضّل: التوحيد. وهو يعود بوضوح وبلاغة أكبر إلى موضوع وحدة اللّه ووحدانيته.

يتوجّه للناس طالباً إليهم الإيمان بهذا الإله الأكبر خالق السماوات والأرض، وأن يفكّروا في علامات الخلْق والنظام الكامل الذي يحكم الكون.

«قل أئِنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً ذلك ربّ العالمين» (سورة فُصّلت/ ٩). ويتحدث الرسول عن الوحدانية والتعالي الإلهيين:

«رفيع الدرجات ذو العرش» (سورة غافر/ ١٥).

«لمن الملك اليومَ للّه الواحد القهّار» (سورة غافر/ ١٦).

اللّه متعال في أعلى السماوات. والأسماء الحُسنى لا تدلّ إلا عليه. إنه القادر على كل شيء ويعرف كل شيء:

«وهو اللّه في السماوات وفي الأرض. يعلمُ سِرّكم وجَهْركم ويعلَم ما تكسِبون» (سورة الأنعام/ ٣).

---

(12) R. Blachère, Introduction, P.P. 180-181.

«ولله الأسماء الحسنى فادعوه إذن وذروا الذين يُلحدون في أسمائه سيُجْزون بما كانوا يعملون» (سورة الأعراف/ ١٨٠).

وعندما يتكلّم الرسول عن وحدة الله ووحدانيته يتكلم أيضاً عن وحدة الرسالة (سورة العنكبوت/ ١٦، وسورة القصص/ ٣٦)، وعن وحدة الوحي:

«كذلك يُوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم» (سورة الشورى/ ٣).

*** الوحي**

ليس الرسول سوى فان كغيره من الناس، وقد اختاره الله ليوحي إليه برسالته، وبالكتاب الذي يشكّل قاعدة لسلوك الناس. وهكذا يتكلم الرسول محمّد (ص) كأي نبي غيره عن تجربته الخاصة.

والوحي يتمّ بواسطة الملائكة الذين يُنزلهم الله مع الروح[١٣] المتأتّي من أمره، وذلك لكي يُنذرَ الذين تلقّوا الوحي من الناس بوحدة الله وكونيته كما ورد في (سورة النحل/ ١٢). ويتمّ هذا الوحي كذلك بإلهام إلهي يُعطَى للأنبياء. والإلهام يأتي من الله ومن روح القداسة التي تجعله ينزل على الأرض ليُنير الناس عن حقيقة الربّ ويوصل توجيهاتهم: «وما أرسلنا من قَبْلَك إلا رجالاً نوحي إليهم» (سورة النحل/ ٤٣). «قُلْ نَزَّلَهُ روح القُدُسْ من ربّك بالحق» (سورة النحل/ ١٠٢).

ويتوجّه الله إلى الأنبياء الذين ليسوا سوى بشر عاديين سواءً بالإلهام أو بواسطة الملائكة أو وراء حجاب أو بواسطة رسول: الإنسان (النبيّ)، وهذا البشري لا يستطيع الاتّصال مباشرة مع الله. فهو لا يحتمل رؤية أو سماع خالقه، الإله الأسمى الذي لا تصل إليه أنظار الناس:

«وما كان لبشر أن يُكلّمه الله إلا وَحْياً أو من وراء حجاب أو يُرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنّه عليّ حكيم» (سورة الشورى/ ٥١).

---

(١٣) «يُنزل الملائكة بالروح من أمره» (سورة النحل/ ٢).

وهكذا يَظهر اللّه للأنبياء ليُعلن لهم الحقيقة ويقودم في طريق مستقيم، ويُكلّفهم بمهمّة هي إنذار الناس وإيصال الأمر الإلهي إليهم. وهكذا ظهر اللّه للرسول محمّد (ص) لكي يُعطيه الكتاب ليُثبّته في إيمانه، ويُعطيه نوراً ويقودَه لكي يتمكن من قيادة الناس حسب إرادة اللّه: «وكذلك أوحَينا إليكَ روحاً من أمرنا ما كنتَ تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به مَن نَشَاءُ من عبادنا» (سورة الشورى/ ٥٢).

وهكذا يتلقّى الرسول محمّد (ص) الوَحي، وحسب هذا المفهوم تلقّى أمره الإلهي. لقد أوحي إليه بواسطة رسول أن يُنذر ويبشّر بإرادة اللّه وأن يُوصل الأمر الإلهي إلى كلّ الناس في الأرض:

«قل يا أيها الناس إني رسول اللّه إليكم جميعاً الذي له ملك السماوات والأرض. لا إله إلا هو يحي ويميت» (سورة الأعراف/ ١٥٨).

ثم: «وما أرسلناكَ إلا كافةً للناس بشيراً ونذيراً» (سورة سبأ/ ٢٨).

ويستتبع ذلك أن الوحي المعطى للرسول كان له هدف واحد هو إعلان وحدة اللّه على كل الناس، ومن هنا شمولية توحيده: إله واحد لجميع الناس. وكان على الرسول محمّد (ص) إعلان هذه البشرى وأن يُنذر أولئك الذي لا يؤمنون بالإله الأعلى (سورة لقمان/ ٢٨).

ويقول الرسول محمّد (ص) في هذه المرحلة إن الإله الأعلى يُمكن أن يُعْرَف من علاماته. فالإنسان وهو يتأمّل الكون، ويتأمل النظام الكامل الذي يحكمه ويعتبر تعاقب الليل والنهار، ويتأمل النجوم ومراحلها المقدّرة بدقة بالغة، كل هذا سيُعينه على التعرّف إلى وجود قدرة سامية وراء هذا النظام الكامل، وإله أعلى يُحكُم نظام عناصر الكون. والإنسان عندما يفكّر في خَلْقه وفي شخصه وفي تكوينه ككائن موجود ومفكّر، هذا الإنسان المخلوق من الطين ومن موادّ جامدة يصبح بالإرادة الإلهية كائناً حيّاً مفكّراً وواعياً لوحدة شخصه. هذا الإنسان له نفسٌ تميّزه عن بقية الأنواع، إنها أعجوبة بين الكثير غيرها من أعاجيب الخَلْق والكون. أليسَ الإنسان علامة على وجود إله أسمى؟.

«سَنُريهم آياتنا في الآفاق وفي إنفسهم حتى يتبينّ لهم أنه الحق» (سورة فُصِّلت/ ٥٣).

ثم: «إن في السماء والأرض لآيات للمؤمنين وفي خَلقكم وما يَبّثُ من دابة آياتٌ لقوم يوقنون» (سورة الجاثية/ ٣ و٤).

وفي الماء المغذّي والذي بفضله يُحيي اللّه الأرض بعد موتها وفي تتابع الرياح ثمة علاماتٌ لمن يفهم (سورة الجاثية/ ٥).

على الإنسان أن يفكّر لكي يَفْهم أن هذه العلامات في الكون هي شهودٌ على وجود الإله الخالق والمُغْتَني الذي يملك مفاتيحَ السماء والأرض (سورة الزُمر/ ٦٣). إن اللّه هو الذي يجعل من الشمس بهاءً ومن القمر ضوءاً. وهو الذي يحدّد المراحل لكي يَعرف الإنسان عدد السنين وحساب الزمن.

وهكذا يعرض اللّه علاماته العديدة لكي يرى الإنسان الذي يَفهم في هذه العلامات التي يحكمها نظامٌ واحد: التوازن والإنسجام في هذا الكون. والتوازن والإنسجام ينبعان من إرادة واحدة ومن نظام واحد وإله واحد وحيد.

* الانقسام إلى مذاهب

من بين الأفكار التي سيطرت في هذه المرحلة مسألةُ الانقسام إلى مذاهب. فاللّه أعطى في الأصل أمره للأنبياء، مكلِّفاً إياهم بإعلان رسالته، وهي نفسُها فيما يخصّ وحدته وتعاليه. لقد كان الوحي دائماً يُعلن التوحيد ذاته. وقد تلقّى الأنبياء جميعاً الأوامر ذاتها والرسالة نفسها. وأعلنوا هذه الرسالة على الناس. ولكن هؤلاء انقسموا إلى مذاهب وراحوا يتشاجرون فيما بينهم. وعلى الرسالة أن تستعيد وحدتها.

كان على الرسول محمّد (ص) في المقام الأخير، أن يؤكّد ما سبقه من الوحي ولكن أن يصحّح أيضاً كلّ تشويه نَجَمَ عن الخلافات والانقسامات.

«وما تفرّقوا إلا من بعد ما جاءهم العلْم بغياً بينهم ولولا كلمةٌ سبقت من

ربّك إلى أجلٍ مسمّى ما لقضي بينهم، وأن الذين أورثوا الكتابَ من بعدهم لفي شك منه مُريب» (سورة الشورى/ ١٤).

وأمام هذا الإختلاف الكبير وهذه الاختلافات والتمردّات بين المذاهب تشوّهت الحقيقة والرسالة. واللّه يُشير إلى الرسول محمّد (ص) بتوجيهه ويضعه على الطريق الصحيح. فسيكون من واجب الرسول أن يُعيد العقيدة التوحيدية إلى حقيقتها الأصلية بعيداً عن أهواء أولئك الذين أبعدوها عن هذه الحقيقة: «ثم جعلناكَ على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يَعْلَمون» (سورة الجاثية/ ١٨).

ولم يكن على الرسول أن يتدخّل في الخلافات بين المذاهب أو أن يكون حَكماً بينها ليفصل مَن منها على خطأ ومن منها على صواب: لقد كان طريقه مرسوماً. وأوحى إليه اللّه بأنه ليس مسؤولاً عن الذين جزّأوا أديانهم. كان عليه أن يتّبع الدين «الحنيف»، دين سلفه إبراهيم عليه السلام، الذي كان هو نفسه حنيفاً:

«إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى اللّه ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون» (سورة الأنعام/ ١٥٩).

«قل إنني هداني ربّي إلى صراط مستقيم ديناً قيّماً مِلّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المُشْركين» (سورة الأنعام/ ١٦١).

ولكلمة حنيف في القرآن معنى الموحّد، وهي مشتّقة من الفعل حَنَفَ: «الذي ابتعد عن الممارسات الدينية لعصره ليتكرّس لعبادة إله واحد على نهج إبراهيم». فهذا الأخير قد رفض قطعياً الممارسات الوثنية لأهله لكي يعبد إلهاً واحداً ووحيداً، وليعبد اللّه مُخلصاً له الذي يمارس الإخلاص البعيد عن كل شرْك. والحنيف هو المؤمن المَوَحِّد الذي كان قبل الإسلام[15]. والكلمة نفسُها

---

(١٤) رضا، ر: «تفسير المنار»، المجلد I، ص: ٤٨٠ وما يليها.

(15) Masson Denise, Le Coran, P.101.

القرآن: استعملت هذه الكلمة ثماني مرات للدلالة على إبراهيم: =

تستعمل عن الرسول محمّد (ص):

«وأن أقِمْ وَجُهَكَ للدين حنيفاً ولا تكونَن من المشركين» (سورة يونس/ ١٠٥).

ثم هناك توجّه جديد للرسول محمّد (ص) حول الموضوع ذاته: «فأقمْ وجهك للدين حنيفاً فطرة اللّه التي فَطَر الناسَ عليها لا تبديل لخَلْق اللّه ذلك الدين القيِّمُ ولكنّ أكثر الناس لا يَعْلَمون» (سورة الروم/ ٣٠).

وهنا ترتبط كلمة حنيف بكلمة فطرة. فتوحيد الفطرة[١٦]، هو التوحيد النقي البعيد عن كل وثنية، والذي أوحاه اللّه للناس عندما خلقهم. إنه توحيد إبراهيم وتوحيد الأجداد. والحنيف إذن هو الذي يؤمن بصدق بالتوحد الصافي الذي أُوحيَ به أولاً لطبيعة الإنسان والذي نقلَه الأنبياء منذ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى حتى الرسول محمّد (ص).

*** إبراهيم**

لقد أعطى الرسول محمّد (ص) في هذه المرحلة صورةً كاملة لإبراهيم عليه السلام لكي يُعلن فيما بعد انتماءه الإبراهيمي.

لقد أظهر اللّه لإبراهيم مملكة السماوات والأرض لكي يكون من أولئك الذين يؤمنون بإخلاص (سورة الأنعام/ ٧٥). وقد حارب إبراهيم عبادة الأصنام وعبادة المثلّث [النجم والقمر والشمس] (سورة الأنعام/ ٧٥ و٧٦ و٧٧). فهو يُنكر وثنية قومه ويتجّه كموحِّد حقيقي إلى إلهه الواحد:

«يا قومي. إني بريءٌ مما تُشركون. إني وجّهت وجهي للذي فَطَر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين» (سورة الأنعام/ ٧٨ ـ ٧٩).

= (سورة البقرة/ ١٣٥، وسورة آل عمران/ ٦٧ و٩٥، وسورة النساء/ ١٢٥، وسورة الأنعام/ ١٦١ و١٢٠ و١٢٣).
وداثماً يُقال إنه ليس من المشركين...

(١٦) سنرى في الفصل المقبل مفهوم توحيد الفطرة أو التوحيد الطبيعي البدائي.

وهكذا يقاوم إبراهيم تأليه الأصنام والنجوم ويُنكر عبادات قومه وينفصل عنهم نهائياً ليذهب إلى مكّة حيث يُقيم الكعبة مع ابنه إسماعيل وحيث لا يعبدُ أبناؤه الأصنام كما جاء في معنى (سورة إبراهيم/ ٣٥). ويُقيم في هذا الوادي القاحل بقرب بيت اللّه المقدّس مع بعض أبنائه لكي يُقيموا الصلاة كما ورد في معنى (سورة إبراهيم/ ٣٨) لكي يعبدوا اللّه عبادة خالصة ولكي يشكروا اللّه على ما أعطاهم في شيخوخته، أي إسماعيل وإسحق. ويطلب المغفرة من اللّه الذي لا يخفى عليه شيء في السماء ولا في الأرض. اللّه الرحيم سيعطي مغفرته لإبراهيم وأهله والمؤمنين الذين اتّبعوه في يوم القيامة:

«ربّنا إغفرْ لي ولوالديّ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب» (سورة إبراهيم/ ٤١).

لقد كان إبراهيم مطيعاً حتى التضحية وقد أعاد بناء الكعبة حيث ترك مع ابنه إسماعيل طقس الحجّ. لقد قاوم بضراوة كلّ وثنية... وكان يُقيم بانتظام الصلاةَ الموجّهة فقط إلى إلهه الواحد. لم يكن يطلب المغفرة إلا من إلهه الذي سيبعثه وسيحاسبه عندما يأتي الحساب الأخير. لقد كان إبراهيم عليه السلام بالنسبة للرسول محمّد (ص) نموذجاً رائعاً أعطى اسمه للإسلام (دين الإسلام)، وطقوس العبادة وطقس الحجّ والتضحية. لقد كان إبراهيم نموذجاً كاملاً للتوحيد الحاسم الذي قاوم الوثنية بمختلف أشكالها مُعطياً للّه وحده خضوعاً كاملاً وعبادة كاملة وإيماناً ثابتاً في وحدانيته وعدله الكبير يوم الحساب.

وكان إبراهيم عليه السلام يمثّل شعباً بكامله. كان مؤمناً حقيقياً مطيعاً للّه، ولم يكن بين المشركين كما ورد في (سورة النحل/ ١٢٠). ولقد اصطفاه اللّه وقاده على الطريق الصحيح في السورة نفسها أيضاً. ومن خلال هذا التوجيه والوحي الذي تلقّاه من ربّه، ترك إبراهيم لمن بعده الدين الحقيقي الحنيف الذي احتفظ به التقليد بأمانة وعناية. وقد تلقّى الرسول محمد (ص) في الوحي أمر اتّباع الدين الحنيف، دين إبراهيم عليه السلام الذي يمثّل التوحيد الصافي الأصيل بدون تشويه. وهكذا كان على الرسول محمّد (ص)

أن يعود إلى مصادر التوحيد:

«ثم أوْحَينا إليك أن اتّبع ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين» (سورة النحل/ ١٢٣).

وفي غمرة اختلاف المذاهب والمعارك والأحقاد المتبادلة، وبين الأحزاب والأقسام، وبين هذه التفرّقات في الدين الذي كان يجب أن يكون واحداً.. تلقّى الرسول محمدٌ (ص) الأمرَ عبر الوَحْي بالرجوع إلى الأصول واتّباع الدين التوحيدي البدائي الذي تركه إبراهيم عليه السلام الذي نقلته ذرّيته بعناية، ونقله الأنبياء الذين تبعوه. وكان هؤلاء الأنبياء يعطون للتوحيد الأصلي دائماً اندفاعةً جديدة لكي يستمرّ عبر الأجيال. وبذلك يُعلن الرسول محمّد (ص) انتماءَه الإبراهيمي، ويضع أمام نفسه واجبَ أن يُعيد للتوحيد طابعه الشمولي القاطع. لقد أوحي هذا التوحيد قبلاً للإنسان ولكل الناس دون تفريق في العرق، ودون أي تفضيل لشعب مُعيّن. لقد كانت مهمة الرسول محمّد (ص) شاملة بأن يدعو إلهاً وحيداً كونياً، إلهاً قادراً على كل شيء، خالقاً وعادلاً سيبعث الناس لكي يحاسبهم. وقد تكون كل عقيدة الإسلام معروضةً في نهاية هذه المرحلة. فكل مقوّمات الإيمان موجودة فيها. فإن مجرّد قراءة متأنّية ودراسة صادقة لسورة الأنعام، وهي ما قبل الأخيرة في هذه المرحلة، يمكن أن تنيرا القارىء وتعطياه فكرة واضحة عن العقيدة الجديدة التي يبشّر بها الرسول.

وهكذا، بعد أن تأكد الرسول أنه أعطى العقائد الأساسية وعرض مقوّمات الإيمان ومبادىء الشريعة، يترك مكّة آسفاً ويتوجّه إلى المدينة حيث يتابع التبشير وإيضاح مفاهيمه وتطويرها.

وفي مرحلته الجديدة، كمهاجر، يستقرّ الرسول في المدينة. وهناك ستوحى إليه سُورٌ جديدة وسيعرض المزيد من مقوّمات الإيمان والمبادىء الدينية ومزيداً من شروح المذاهب والعقيدة وتشريعات أخلاقية واجتماعية وسياسية أُوْحيت إليه لكي يَعدل ويقوم بإدارة جيّدة لجماعته الجديدة ودولته الوليدة.

* المرحلة المدينية

لقد اضطّر الرسول إلى ترك مكة تحت ضغط زعماء قريش. وكان الكثيرون من أتباعه ينتظرونه في المدينة، بالإضافة إلى المؤمنين من قبيلتي الأوس والخزرج، وذلك بعد أن عقد مع هؤلاء معاهدتي أخوّة. وبعد استقراره نهائياً في المدينة، تابع مهمّته كبشير ونذير. وقد أُوحيت إليه السُور بإيقاع المراحل الأخرى نفسه. فهو يستعيد الأفكار الأساسية لتوحيده ويعرض من جديد وحدة اللّه وقدرته الكلية وعلمه الكلي. ويدعو من جديد الأسماء الإلهية، صفات الجوهر نفسه، ويحدّث عن حضور اللّه في كل مكان. ليس هناك حديثٌ بين ثلاثة إلا واللّه هو الرابع، ولا بين أربعة إلا وهو الخامس (سورة الحشر/ ٩). أينما كنتم فاللّه معكم، وهو يعلم جيداً كل ما تفعلون (سورة الحديد/ ٤). اللّه في كل مكان وهو حاضرٌ دائماً ليجيب دعوة عباده:

«وإذا سألك عبادي عني فأني قريبٌ أُجيب دعوة الداعي إذا دعان» (سورة البقرة/ ١٨٦).

ثم يستعيد الرسول بعض مفاهيم اليوم الأخير (سورة الحجّ/ ١ و٢ و٥). لقد كان يبشّر بالتوحيد باستمرار. وسنستعرض بعض الآيات لكي نرى أنه كانَ يُعلن ويُبشّر ويشرح توحيده خلال كل مراحل الوحي وبالحماس ذاته:

«هو اللّه الذي لا إله إلا هو. عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم، هو اللّه الذي لا إله إلا هو، الملك القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبرّ سبحان اللّه عمّا يُشركون. هو اللّه الخالق البارىء المُصوِّر له الأسماء الحُسنى يُسبّح له ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم» (سورة الحشر/ ٢٢ و٢٣ و٢٤). وإذا كان الرسول قد اهتّم جزئياً في هذه المرحلة بالقضايا الزمنية لكي يُعطي القواعد الاجتماعية والأخلاقية لجماعته، فإنه لم يتوقّف عن التبشير بتوحيده بالحماس نفسه كما في المراحل الأولى. يقول بلاشير:

«في الحقيقة، إن الحياة الدينية للرسول محمّد (ص) في هذه المرحلة التي

تتطابق مع إقامته في المدينة ليست أقلّ حماساً أو غُلّواً من المرحلة السلمية في مكة»[17].

وعندما أقام الرسول في المدينة كانت لديه مشكلة ملّحة يجب حلّها وهي مسألة المهاجرين. فهؤلاء قد أُجبروا بفعل عداوة الطغمة المكية على ترك أرضهم ومتاعهم واللجوء إلى المدينة. وهناك وبدون موارد، اضطروا للعيش عالةً على المدينيين الذين حاولوا أن يوفروا لهم أسباب الإقامة والعمل ووسائل العيش بطريقة محترمة نوعاً ما.

*** قضيّة المهاجرين**

الحلّ بالانتماء إلى المثال ذاته

فرض الرسول، وفقاً للوحي المنزل لكي يحلّ هذه المشكلة، حِلفاً أو علاقة صداقة وأخوّة تجمع بين المؤمنين دون اعتبار لروابطهم العائلية أو القبلية. وهكذا أصبح المهاجرون الذين تركوا عيالهم ومدينتهم من أجل قضية اللّه أصدقاء وإخواناً للمدينيين الذين يجب أن يساعدوهم في كل الميادين: «إن الذين آمنوا، وهاجروا، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل اللّه، والذين آوَوْا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض» (سورة الأنفال/ ٧٢).

ثم يضيف الوحي:

«والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل اللّه، والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقاً» (سورة الأمثال/ ٧٤).

والمؤمنون يرتبطون برباط من الأخّوة: «إنما المؤمنون إخوةٌ فأَصْلحوا بين أخويكم» (سورة الحجرات/ ١٠).

والرابط الحقيقي بين المؤمنين هو الانتماء إلى المثال ذاته وإعلان الإيمان ذاته. وهذا الرابط أقوى من رابطة الدّم. والرسول يؤكد على هذا الواقع ويطلب من المؤمنين أن يُنكروا علاقتهم بأهلهم وبإخوانهم إذا كان هؤلاء

---

(17) Blachère, Introdution, P.257.

يفضلون الشك على الإيمان:

«يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبّوا الكفر على الإيمان ومن يَتَولّهُمْ منكم فأولئك هم الظالمون» (سورة التوبة/ ٢٣).

لا الأب، ولا الأبناء، ولا الأخوة، ولا الأزواج باستطاعتهم إبعاد المؤمن عن طريق اللّه. ولا الخيرات التي حصل عليها المؤمن، أو التجارة التي يخاف كسادها، ولا منازله يجب أن تكون أغلى من اللّه كما جاء في معنى (سورة التوبة/ ٢٤). المؤمن الحقيقي هو الذي يتجاوز كل الروابط القبلية ويكرّس نفسه لعهد من الصداقة والأخوّة مع الذين يشاطرونه قناعاته. وكل المؤمنين مُتساوون أمام اللّه ولا تفضيل بينهم. لقد خلق اللّه الناس وجَعلهم شعوباً وقبائل (سورة الحشر/ ١٣). وليس هناك عند اللّه فرق بين القبائل والشعوب. فالأنبل والأفضل بالنسبة إليه من بين الناس هو أكثرهم تقوى.

ليس ثمة فرقٌ بين القبائل والشعوب، وليس هناك تفضيل لعربي على أجنبي (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى)، ولا تفاضل بين شعب وآخر. فكل المؤمنين مرتبطون بانتمائهم إلى المثال ذاته، وبإعلانهم الإيمان ذاته، وبعبادتهم الإله ذاته. فاللّه لم يَعُدْ إله عشيرة أو قبيلة أو جماعة أو شعب أو أمة: إنه الإله الوحيد الكونيّ. وانطلاقاً من هذه النظرة من مبدأ التوحيد الكوني، أراد الرسول أن يحلّ مشكلة دستور دولته الوليدة. وكانت هذه الدولة مكوّنةً من جماعات وعشائرَ وقبائل غير منسجمة. لقد جمعهم الرسول جميعاً تحت راية عقيدة واحدة. فكل المؤمنين العرب أو الأجانب يدينون بالإيمان نفسه ويعبدون إلهاً واحداً: (إله كل الناس وكل الشعوب). وكلهم مرتبطون بأنبل الروابط وهي انتماؤهم إلى المثال نفسه والعقيدة نفسها.

* القوانين الأخلاقية والاجتماعية

أعطى الرسول في هذه المرحلة عدداً من القوانين الأخلاقية والاجتماعية، وهو يذكر في آياتٍ مختلفة مسائلَ ظاهرة وخفيّة كما ذكر في (سورة المائدة). وقد حرّم أكل لحم أي حيوان ضُحيّ به لإله آخر أو ضُحّي به على الحجارة

(سورة المائدة/ ٣). ودعا لاجتناب الخمر وألعاب الميسر والأنصاب والأزلام (سورة المائدة/ ٩٠). كما انتقد الطقوس الوثنية الخاصة بالحجّ. وقد كان هذا الطقس قبل الإسلام يخضع لعادات غريبة منها أن يحجّ الإنسان عارياً[١٨]. وفضلاً عن ذلك كان الناس عندما يذهبون إلى الحجّ يتركون بيوتهم عبر السقف أو عبر كوة في الجدار أو من الباب الخلفي ويعودون بالطريقة نفسها. وقد قال لهم الرسول إن التقوى تكون في مخافة الله وليس بمثل هذه الممارسات:

· «وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها. ولكن البرّ من اتّقى وآتوا البيوت من أبوابها» (سورة البقرة/ ١٨٩).

ولم تكن الصَلَوات التي يُقيمها العرب في حجّهم سوى صغيرٍ وتصفيق بالأيدي (سورة الأنفال«٣٥).

وقد نظّم الرسول هذا الطقس بشكل نهائي. فكل المؤمنين يجب أن يمارسوه بالطريقة عينها دون تمييز بسبب الانتماء القبلي أو الطبقي.

وأعطى الرسول أيضاً قواعد اجتماعية عدّة، ففي سورة النساء يتكلم عن المرأة وعلاقاتها بالرجل، وواجبات الرجل تجاه المرأة كما يتكلم على الزواج والطلاق. ثم يتحدث الرسول عن العدالة وعلاقات الناس فيما بينهم وعلاقاتهم مع ربهم (سورة المائدة/ ٨). ويعرض الرسول أسلوب الاستدانة بحضور كاتب وشهود، وطريقة القيام بصفقات عادلة ودون اللجوء إلى العنف وبحضور كاتب وشهود (سورة البقرة/ ٢٨٢) متحدثاً عن الزكاة كضريبة دينية يمكن مقارنتها بالعشر (سورة البقرة/ ١٧٧، وسورة المائدة/ ٥٥). وكان على هذه الضريبة أنْ تؤمّن المال للدولة الوليدة. ولنُشِر هنا أن جزءاً من هذه الزكاة يمكن استخدامه لافتداء الأسرى: فالرجل الصالح هو من «آتى المال على حبّه ذوي القُربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب» (سورة البقرة/ ١٧٧ وكذلك سورة البلد/ ١٣). لا بل إن الرسول، من أجل مزيد

(١٨) انظر جواد علي: «تاريخ»، ص: ٣٥٧ وما يليها.

من العدالة، قد نصح بافتداء الأسرى وبإعطائهم جزءاً من المتاع الذي أعطاه اللّه للإنسان:

«فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وأءتوهم من مال اللّه الذي آتاكم» (سورة النور/ ٣٣)[١٩].

ولن نتوقف كثيراً للاستفاضة بتفاصيلَ حول هذه المسائل التي تخرج عن نطاق دراستنا، ولقد ذكرناها بالإجمال لكي نثبت إن الرسول وهو يبّشر بتوحيده الكوني رأى أن من واجبه القيام بإصلاح أخلاقي واجتماعي وسياسي، بالإضافة إلى إصلاحه الديني الكبير. وفي إطار الإصلاح الاجتماعي يضع العدالة كفضيلة أولى عند المؤمن. وهكذا يقول في السورة الأخيرة من هذه المرحلة:

«يا أيها الذين آمنوا، كونوا قوّامين للّه شهداء بالقسط ولا يجر منكم شنآنُ قوم على ألا تعدلوا» (سورة المائدة/ ٨).

* الخلافات مع أهل الكتاب والمشركين

في نهاية هذه المرحلة أحرز الرسول انتصارات كبيرة كان أهمها دخوله الظافر إلى مكة مدينته الأصلية التي توجد فيها الكعبة المركز الديني لكل العرب ومحطّ المطامح. عاد الرسول إلى المدينة حيث استقرّ حتى وفاته، وكان يُدير دولته بنفس مطمئنة وقلب مرتاح. وقد تولىّ مسؤولياته كقائد سياسي ديني. وكانت النجاحات السياسية كثيرة وتترافق مع النجاحات الدينية. وهنا بدأ بإقامة الأسس المكية لعقيدته الدينية، وكان عليه أن يحميها ويجعلها تسيطر على كل الاعتقادات الأخرى في محيطه العربي. إنه «هو» الذي يبشّر بالتوحيد الحقيقي، التوحيد الذي أوُحي به قدماً إلى جدّه إبراهيمْ وإلى كل الأنبياء الآخرين.

---

(١٩) تجدر الإشارة إلى أنه في الولايات المتحدة وجد العبيد المحررون بدون معونة مالية صعوبة في أن يتحرروا، فدون موارد وبدون عمل اضطروا للعودة إلى بلادهم (لم يكونوا مؤهلين للعمل).

وفي ثنايا عقيدته، دخل في خلاف مع الذين يمارسون قناعات أخرى، وصرّح لأهل الكتاب بأن خلافاتهم حول إبراهيم عليه السلام كانت باطلة، وليس عليهم أن يجادلوا في هذا الموضوع. فالتوراة والإنجيل قد أُوحي بهما بعدَه (سورة آل عمران/ ٦٥). وقد قرر الرسول أن إبراهيم عليه السلام لم يكن يهودياً ولا مسيحياً ولا مُشركاً (سورة آل عمران/ ٦٧) بل كان حنيفاً مسلماً وأن أقرب الناس إليه هم الذين اتّبعوه ومن بينهم الرسول محمّد (ص) (سورة آل عمران/ ٦٨). هؤلاء الحنفاء الذين اتّبعوا إبراهيم كانوا كثيرين ومعروفين جيداً ليُذكروا في المكان ذاته مع اليهود والمسيحيين[٢٠]. وكان الرسول في مجادلاته يعاتب اليهود والمشركين (سورة المائدة/ ٨٢ و٨٣)، ويتوجه إلى المسيحيين (سورة المائدة/ ٥١ و٥٢)، ويأخذ جانب الحنفاء (سورة آل عمران/ ٦٧).

وفي كتابه «عيسى ابن مريم نبي الإسلام»، يذكر روجيه ارنالديز (Roger Arnaldez) بعض الآيات موضع الخلاف ويقول في هذا الصدد:

«أما المسيحيّون الذي شوّهوا الإنجيل، أي الذين لا يَرْون في الوحي الموحى إلى عيسى الإعلان عن الرسول محمّد (ص) وعن حقيقة الله، أولئك الذين لم يُسلموا بعد قراءة القرآن عليهم، ليسوا أتباعاً حقيقيين للمسيح. إنهم يعادون المؤمنين كما يعاديهم اليهود والمشركين، وذلك كما قيل: «لتجدنّ أشد الناس عداوةً للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا» (سورة المائدة/ ٨٢). ولذلك قيل للتحذير من هؤلاء المسيحيين «المزيّفين» (الحقيقيين تاريخياً): «يا أيها الذين آمنوا لا تتّخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم» (سورة المائدة/ ٥١)»[٢١].

وأتساءل هنا كيف انتقل المؤلف في هذا المقطع من آيةٍ إلى أخرى؟ كيف أقام هذا الربط لكي ينتقل من اليهود والمشركين إلى المسيحيين؟ ما هي هذه

---

(٢٠) لقد رأينا سابقاً الدور الهامّ الذي لعبه هؤلاء الحنفاء قبل الإسلام.

(21) Arnaldez R., «Jésus fils de Marie, Prophète de l'Islam, P.P: 157, 158.

المقولة عن المسيحيين المزيّفين والحقيقيين؟ فالرسول لم يجعل نفسه أبداً حَكَماً في اختلاف المذاهب والعقائد. وقد يكون أرنالدز قد عاد إلى تفسير للطبري، المذكور في الصفحة ١٥٧ من كتابه، حول هذه المقولة عن المسيحيين المزيفين. ولكن الطبري يفترض أن الآية موجهةٌ إلى المسيحيين في الحبشة أو إلى أهل النجاشي. بعد افتراضات عدة يقول الطبري: «من المسموح التفكير بأنه أراد بذلك أهل الحبشة كما أنّه يمكن الافتراض أنه يتوجّه إلى الذين اتّبعوا شريعة عيسى والذين آمنوا بالإسلام بعد أن سمعوا القرآن».

من المثير للدهشة حقاً صياغة رأي عن الافتراضات المترددة لشارح يفترض أو يفكر بشيء أو بآخر.

ولِنَعُدْ إلى الآيات نفسها. وسنحاول أن نستخرج معنى هذه الأيات وأن نعطيها تفسيراً في دراسة لها موضوعية حسب القرآن، وفي إطار المفاهيم التوحيدية للنبي. ولذلك سنستعيد هذه الآيات بكاملها:

«لتجدنّ أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدنّ أقربهم مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى، ذلك لأن منهم قسيسين ورهباناً وإنهم لا يستكبرون» (سورة المائدة/ ٨٢).

ونلاحظ هنا أن كلمة مودّة مرتبطة بالمسيحيين في حين ترتبط كلمة عداوة باليهود والمشركين.

ولننتقل إلى الآية الثانية:

«يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء، بعضهم أولياء بعض، ومن يتولّهم منك فإنه منهم» (سورة المائدة/ ٥١).

ثم تدفع هذه الآية آية أخرى تقول:

«فترى الذين في قلوبهم مرضٌ يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرةٌ فعسى اللّه أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبح على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين» (سورة المائدة/ ٥٢).

ونذكر هنا أن كلمة الولي تعني الشخص المسؤول عن شخص آخر كالمسؤولية عن رجل متقدم في السن أو عن طفل صغير.

وكلمة أولياء ذاتها ترد في الآية ٢٣ من سورة التوبة: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان ومن يتوّلهم منكم فأولئك هم الظالمون» (سورة التوبة/ ٢٣).

ونلاحظ أن الآية التالية تقول: «قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها، وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحبَّ إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربّصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين» (سورة التوبة/ ٢٤).

ونرى هنا تفريقاً واضحاً بين كلمة (مودّة) التي قيلت عن المسيحيين، الذين هم أقرب الناس إلى المؤمنين، وكلمة (أولياء) التي قيلت عن اليهود والمسيحيين في إطار آخر.

ونوضح هذا الإطار بالقول: إنه كان بين العرب بالتأكيد أشخاصٌ يعملون عند اليهود أو المسيحيين، وكانوا شركاءهم في التجارة. وكان هؤلاء العرب يستفيدون من اليهود أو المسيحيين. كانت لهم مصالح مشتركة. وباختصار فالخطاب موّجه إلى هؤلاء العرب المترددين «الذين يخشون ضربةً من القدر أو أن يُعطي الله النصر للنبي فيندمون على أفكارهم». والخطاب هنا موجّه إلى هؤلاء المؤمنين المترددين لكي لا ينحرفوا عن الإيمان بعد أن آمنوا.

إن التنكّر والارتداد مكروهان كرهاً شديداً في الإسلام. ولنلاحظ في هذا الأمر عدم اتخاذ اليهود والمسيحيين أولياء أن الكلمة نفسها وبالمعنى نفسه أي كلمة (أولياء) موجّهةٌ لأقرب الأقرباء، إذا فضّلوا الكفر على الإيمان. ويصبح المعنى واضحاً عندما تحدّد الآية أنه لا آباؤكم ولا أولادكم ولا إخوتكم. .لا زوجاتكم ولا المتاع الذي حصلتم عليه ولا التجارة التي تخشون كسادها. . . يجب أن تكون أغلى عندكم من الله.

في هذا الإطار يجب على المؤمن أن يتجنب اليهودي والمسيحي والقريب

والشريك في حالة أنهم يُبعدونه عن طريق اللّه، فيسهلّون له طريق التنكّر والارتداد. ولنذكر أخيراً الآية ٥٧ من سورة المائدة:

«يا أيها الذين آمنوا: لا تتّخذوا الذين اتّخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتابَ من قبلكم والكُفّار أولياء واتقوا اللّه إن كنتم مؤمنين» (سورة المائدة/ ٥٧).

نرى إذن أن منع إقامة علاقات صداقة مع اليهود والمسيحيين لا يُفهم إلا حيث تكون هذه العلاقات تهديداً لإيمان المؤمن وبالتالي تُشكّل خطراً على خير الجماعة.

هذا في حين أن العداوة تتوجه ضد اليهود والمُشركين الذين اتّحدوا للتآمر على حياة الرسول وعلى رسالته، وكادوا ينجحون حيث أصيب الرسول بجرح بليغ في معركة أُحُد.

يجب التسليم بأنه لا يمكن فصل آية أو مجموع آيات عن إطارها القرآني وإعطاءها تفسيرات خارجة عن المجرى العام للمفاهيم التوحيدية للرسول. فلم يكن عند الرسول محمّد (ص) موقف مسبق من أحد إلا الذين يُهدّدون حياته وعقيدته. كان عليه أن يدافع عن مفاهيمه التوحيدية القائمة على التعالي الإلهي المطلق وعلى مقولة التوحيد الإلهي الذي أُوحي أصلاً للإنسان: فوحدة الرسالة تنبع من وحدة اللّه. وقد عرض لهذه الرسالة في تطورها عبر القرون بعض التغييرات، وكان من مهمة الرسول في رسالته العُليا أن يصحّحها كما يعتقد. كان عليه أن يُخلّص التوحيد من كل ما يمكن أن يُضرّ بالتعالي الإلهي وذلك عبر المناقشة في إطار قناعاته الخاصة.

ولنحاول في هذا المعنى تفسير الآية ٣٠ من سورة التوبة مأخوذة في إطارها القرآني حسب اعتقادات الرسول: «وقالت اليهود عُزَير ابن اللّه وقالت النصارى المسيح ابن اللّه ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل. قاتلهم اللّه أنّى يُؤفكون» (سورة التوبة/ ٣٠).

وكلمة يؤفكون تعني أنهم في ضلال وفي خطأ. وهذا المعنى يتوضح في

(سورة المائدة/ ٧٥ وفي سورة الصّافات/ ٨٦):

«ما المسيحُ ابنُ مريم إلا رسولٌ قد خَلت من قبله الرُسُل وأمّه صدِّيقةٌ كانا يأكلان الطعام. أنظر كيف نبينّ لهم الآيات ثم أنظر كيف يؤفكون» (سورة المائدة/ ٧٥).

أما الآية ٨٦ من سوة الصّافات فتأتي في الإطار نفسه: «وإن من شيعته لإبراهيم» (سورة الصّافات/ ٨٣).

«إذ جاءَ ربّه بقلب سَليمٌ» (سورة الصّافات/ ٨٤).

«إذ قال لأبيه وقومه ماذا تعبدون» (سورة الصّافات/ ٨٥).

«أئفكاء آلهة دونَ اللّه تُريدون»، «فما ظنكم بربِّ العالمين» (سورة الصّافات/ ٨٦ و٨٧).

أمّا كلمة قاتلهم اللّه فيمكن أن تأتي بمعنًى آخر. فهذا الفعل يستعمل أيضاً للتعجب، حيث يقال مثلاً عن شخص فصيح (قاتله اللّه ما أفصحه) والكلمة في الآية التي ندرسها، وهي الثلاثون من سورة التوبة، تعني: قاتلهم اللّه كم هم في ضلال!!

ونرى هنا أنه لا توجد مقالة إهلاك ولا استخفاف. فهذا بالأحرى دفاعٌ عن التعالي المطلق للّه: «قاتَلهم اللّه في ضلالهم» تتضمّن الرغبة في أن يُخرجهم هذا القتال من ضلالهم لكي يوجّههم في الطريق الصحيح، الذي هو طريق الإيمان بالتعالي المُطلق والوحدانية المطلقة للّه. وليس للّه في وحدانيته ابنٌ أو وسيط: فاللّه مُكْتف بذاته وهو متعال إطلاقاً.

وقد كانت مسألة بنوّة المسيح موضوعاً لكثير من الخلافات بين المسيحيين والمسلمين. فالرسول يعتبر المسيح من أنبياء اللّه وأنه روحه وكلمته، وأنّه وأمّه طاهران وأن المسيح هو كلمة اللّه. والمفهوم الإسلامي يتوقّف هنا، فالكلمة بقيت كلمة دون أن تتلقّى فعل التجسّد.

هل نستطيع أن نضع حدودَ الخلاف حول مسألة بنوّة المسيح فقط؟

حدث في لقاء إسلامي ـ مسيحي نُظِّم في تموز ١٩٧٢ من قبل المجلس العالمي للكنائس في برمانا بلبنان أن قال المطران جورج خضر: «إن الإله الذي يعبده المسيحيون والمسلمون مختلف بشكل أساسي في صفاته بالنسبة لكلتا العبادتين»[٢٣].

أما الأرشمندريت حداد فهو يستعيد آراء المطران خضر نقطة فنقطة لكي ينتقدها ويؤكد أن التوحيد المسيحي هو نفسه التوحيد الإسلامي: «لقد حصر الكلام الإسلامي الوحي بنزول كتاب وحصره الكلام المسيحي بنزول شخص»[٢٤].

ويستنتج الأرشمندريت حداد بعد دراسة مفصلة أن هوية التوحيد المسيحي والإسلامي «يختلف عليها الإسلام والمسيحية في مسألة البنوة الإلهية للمسيح. ولكن القرآن لا يعتبر هذا الاعتقاد كفراً، بل يعتبره بالأحرى نوعاً من الغُلوّ. والإيمان بالمسيح هو نفسه حرفياً في الإسلام وفي المسيحية إذا اعتبرنا أن المسيح هو «قول اللّه المُلقَى إلى مريم»، والفرق يكمن في مجرّد تفسير هذا الواقع:

«هذا القول» روح منه أو هو ذات اللّه كما يؤكد يوحنّا. وفي كل الحالات، فإن الفرق في التفسير لا يمنع أن الإيمان بالمسيح بأنه كلمة اللّه هو نفسه في الإسلام وفي المسيحية. وهذا الاشتراك الحرفي في الإيمان يجمع أكثر مما يُفرّق ويفتح الطريق في كل الحالات أمام حوار بنّاء»[٢٥].

وقد انطلق الرسول في الحوار مع أهل الكتاب من مبدأ أن مناقشاته يجب أن ترتدي روح التوافق: اللّه واحد وقد أوحى برسالة واحدة، إلى كل البشر:

«قولوا آمنّا باللّه وما أُنزلَ إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق

---

(22) Arnaldez R.; Ibid., P.157.

(23) Moubarak Y., «La pensé Chrétienne et l'Islam», P.P: 494 et suiv.

(24) Ibid., P.404.

(25) Moubarak Y., «La pensé Chrétienne et l'Islam», P.P: 494 et suiv.

ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى، وما أوتي النبيّون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم» (سورة البقرة/ ١٣٦).

لم يكن الرسول محمّد (ص) يفضل نبياً على غيره، فالرسالة هي نفسها أصلاً. ولم يكن يفضل مذهباً، ولم يضع نفسه أبداً حَكَماً في الانشقاقات والاختلافات بين الكثير من المذاهب اليهودية والمسيحية أو بين اليهود والمسيحيين: «وفي زمن الرسول كان كل مسيحي هرطوقياً بالنسبة للآخر (على الأقل على مستوى زعماء المذاهب في كنائس الإسكندرية والقسطنطينية وإنطاكية وروما وغيرها). وكانت النقاشات تُحسم في النهاية على يد أمبراطور سياسي وكان الاتجاه المهيمن في الشرق هو اتجاه النساطرة، وهم اتباع نسطور (بطريرك القسطنطينية) عام ٤٢٨ ميلادية، والذي هو نفسه تلميذ لثيودوروس. وكانوا يؤكدون أن اللّه وحده (الآب) لا يمكن أن يخلق أو يولد، وأن يسوع الناصري لا يمكن أن يوضع في مرتبته... وبالتالي فإن مريم لا يمكن أن تدعى «والدة اللّه» بل هي «والدة يسوع». وبالإضافة إلى هذه النسطورية يذكر غارودي مذاهب[٢٦] أخرى:

كان المذهب المسيطر في أثيوبيا هو للقائلين بطبيعة واحدة في المسيح التي تعترف بأن له طبيعة واحدة إلهية وليست إنسانية»[٢٧].

كانت قد انتشرت في إسبانيا «هرطقة» أصيلة: البرسيلانية «Priscillanismé» التي أسّسها أسقف أفيلا Avila بريسيليان Priscillian الذي أعدم في مدينة تريفز Trèves عام ٣٨٥م. وقد تأثر مذهبة بـ «الغنوصية» القائلة بأنه من الممكن معرفة اللّه معرفة بشرية وبالحضور المباشر، أما يسوع فليس سوى نبي كبير»[٢٨].

ولنذكر في النهاية «الأريوسيين» في مصر (اتباع أريوس): «يقول أريوس إنّه بما أن الآب وحده لم يولد فهو وحده الإله. أما الابن فما هو سوى

(26) Roger Garaudy, Promesse de l'Islam, P.28.
(27) Ibid., P.28.
(28) Ibid., P.28.

وسيط بين الإله والعالم المخلوق[٢٩]. أما بالنسبة لليهودية فلم تكن الخلافات أقلّ خطورة: «قبل تدمير الهيكل العام ٧٠ ميلادية حينما كان مجمع القدس يتحلّ بسلطة الحكم على الهرطقات وحتى الحكم بالإعدام على الذين يعترضون على أحكامه، كانت تنتشر في إسرائيل مذاهب متناقضة عدّة وعقائد مختلفة. ونكتفي بذكر بعضها فنقول إنه في مجال الفكر والعقيدة، كان الصَدُّوقيون المسيطرون غالباً على المجمع الأعلى يتعارضون في كل شيء مع الفرّيسيين: فقد كانوا ينكرون صحّة الشرع الشفهي وحقيقة العالم المقبل وبعث الأموات»[٣٠]،

كما يذكر المؤلّف أيضاً الأسينيين: «لم تكن فلسفة الأسينيين معروفة جيداً. وبعد اكتشافات البحر الميت، أصبحنا نعرف عن حياتهم ما يكفي لكي نرى فيها مُمهّدات المثال الرهباني في المسيحية»[٣١].

ولكن حتى هذه الجماعات لم تكن منسجمة: «لم تكن جماعات الأسينية نفسها ذات اتجاه واحد. فعلى حدّ علمنا لم يكن هناك هيئة قائدة لكي تمركز إدارة مختلف الجماعات الأسينية»[٣٢].

ثم ينتهي الكاتب بالقول:

«مهما يكن من أمر، فمن المؤكد أن العالم اليهودي قد سمح في كل الأوقات بتعايش تيارات فكرية مختلفة جداً وغالباً متعارضة بعنف. وهكذا، فإن فرّيسياً مثل «هيليت» كان أقرب بكثير ليسوع من إخوانه الصدُّوقيين.

وهكذا، فإن «فيلون» الإسكندري هو بدون شك، في كثير من مظاهر تفكيره، أحد الذين مهّدوا للقديس بولس الذي كان هو نفسه يفخر بأنه فرّيسي وابن فرّيسيين[٣٣].

(29) Ibid., P.28.
(30) Chouraqui André, La pensé juive, P.57.
(31) Ibid., P.P: 57 - 58.
(32) Ibid., P.58.
(33) Chouraqui André, La pensé juive, P.58.

وفي هذه الأجواء تلقّى الرسول محمد (ص) الوحي. وفي هذا التشعّب للمذاهب، كان عليه أن يُعلن اللّه في كل وحدانيته وفي تعاليه المطلق. ولم يكن عليه أن يحكم بين المذاهب وأن يصنّفها(مسيحيين حقيقيين أو مزيفين، ويهود مزيفين أو حقيقيين):

«إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيَعاً لست منهم في شيء وإنما أمرهم إلى اللّه ثم ينبؤهم بما كانوا يفعلوا» (سورة الأنعام/ ١٥٩).

لقد كان موّجَهاً نحو الصراط المستقيم:

«قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيّماً ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين» (سورة الأنعام/ ١٦١).

اللّه واحد، إله إبراهيم وأجداده، وله فقط ترفع الصلوات والطقوس الدينية:

«قل إن صلاتي ونُسكي ومحياي ومماتي للّه رب العالمين» (سورة الأنعام/ ١٦٢).

إنه الإله الوحيد لكل الأقوام وكل المؤمنين. إله إبراهيم وموسى وعيسى:

«قولوا آمنّا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحدٌ ونحن له مسلمون» (سورة العنكبوت/ ٤٦).

في هذا الإطار، كان الرسول يناقش أهل الكتاب. فانطلاقاً من توحيد إلهي يوحى فيه بإله واحد للناس، أعلن أن كل الذين يؤمنون بإله واحد، هم داخل مجال المفاهيم التوحيدية. وهؤلاء لن يحزنوا:

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن باللّه واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليه ولا هم يحزنون» (سورة المائدة/ ٦٩).

بمقدار ما يؤمن الإنسان باللّه ويعتقد بالبعث ويعمل صالحاً، وبمقدار ما تكون قناعاته منسجمة مع المفاهيم التوحيدية للرسول في الإطار الشامل للتوحيد الإلهي، ليس على هذا الإنسان أن يخشى شيئاً. لقد كان الرسول

يدعو وغيره من الناس بدون تفريق إلى الطريق الصحيح. يجب أن نُشيرَ إلى أخطاء جميع الناس بالحكمة وأن يدعوهم ويجادلهم بأفضل الوسائل:

«إدعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجَادلْهم بالّتي هيَ أحسَنْ» (سورة النحل/ ١٢٥).

كان على الرسول أن يُعلن رسالته في هذا الإطار. وكانت عنده مفاهيمه التوحيدية القائمة على الوحدانية الإلهية ووحدة الرسالة والتعالي الإلهي المطلق. فليس هناك إلا حقيقة واحدة. وفي تفرّق المذاهب والأحزاب والأفكار المتناقضة أو المشوّهة كان عليه أن يجادل بأفضل السُبل لتصحيح التشويهات، عليه أن يدعو بواسطة الحكمة وأن يقود الناس إلى الطريق المستقيم نحو الحقيقة الواحدة:

«كان الإطار الديني الذي نهض الرسول في وسطه مُكوّناً من الصنمية المُشرِكة الخالية من المعنى الإنساني، ومن طقوس يهودية جافّة ومن «مذهبية» مسيحية. وكانت كل هذه الإيديولوجيات المتفرّقة والمتناقضة والمنفصلة عن الحياة، تزيدُ من خطورة التفتّت الاجتماعي. وهنا قدّم النبيّ إيماناً بسيطاً وقوياً يُشكِّل روح الجماعة الجديدة. فهو لم يدَّع لنفسه تأسيس دين بل قيادة الناس تحت الإملاء الإلهي إلى تذكّر الإيمان الأوّل، إيمان إبراهيم. أي ألا يعبدوا سوى إله واحد وأن يتركوا كل الخرافات الطفيلية والطقوس الجافّة. ولم يكن الأمر فقط إلغاءً لكل أشكال الشرك والوثنية بل إعطاء قيمة نسبية لكل سلطة وملْك ومعرفة»(٣٤).

اللّه وحيد وهو الحقيقة الوحيدة وليس فقط لا يوجد إلهٌ إلا اللّه بل لا توجد حقيقة أخرى:

«سَنُريهمْ آياتنا في الآفاق وفي أنفُسهم، حتى يتبينّ لهم أنه الحقّ» (سورة فُصّلت/ ٥٣).

---

(34) Roger Garaudy, Promesse de l'Islam, P.29.

«يجسّد الرسول كل الخلق الذي كل شيء فيه هو «آية»، كل شيء هو تجلٍ للّه. ونعرف أن كلمة آية تدل أيضاً على آيات القرآن، وعلى إنسان هو مرآة للألوهة، أو حقيقة للطبيعة. لا شيء يمكن أن يكون واقعياً إذا لم يكن إلهياً»(٣٥).

إلهٌ واحد ورسالة واحدة وحقيقة واحدة. وإذا حدثت بعض التغييرات مع الزمن أو بعض الانشقاقات، يجب أن يجري النقاش بأفضل الوسائل. وكما قال الأرشمندريت حداد: «الإيمان بالمسيح على أنه كلمة للّه هو نفسه في الإسلام وفي المسيحية، وهذا الاشتراك في الإيمان الحرفي يوحّد أكثر مما يُفرّق وفي كل الأحوال يفتح الطريق أمام حوار بنّاء»(٣٦).

ونحن نرى أن كل حوار بين المسيحيين والمسلمين يجب أن يجري في هذا الإطار التوافقي.

وفي هذا الطريق كتب كثيرٌ من العلماء المسيحيين الكبار أعمالهم. أما حول نبوّة محمّد فيقول زاهنير (Zaehner) أنه يرى في القُرآن «إشعاع النبوّة»(٣٧). مقترحاً تفسيراً مقبولاً لصفحة «خاتم الأنبياء» التي يُعطيها القرآن لمحمّد وهو تفسيرٌ مقبول وجديرٌ بالتقدير: «وهكذا، وبعيداً عن أي اعتراض فإن صاحب المقدّمة المُدَقّق والذي يستشير السكرتاريا اللاتينية للأديان غير المسيحية يُغرقه بالمدائح والصفات المبرّرة ويُقدّم من جانبه، في هذه المقدّمة التي تساوي وحدها مجلّداً كاملاً، تصوراً أولياً لاعتبارات رائعة عن ما قبل وما بعد المسيح. وتسمح هذه الاعتبارات بالنجاة من الصعوبة الكامنةفي إقفال باب الوحي بعد وفاة آخر الرسل. فهي تجعل منه رسولاً «متقدماً» على ذلك الذي «يرجع» في نهاية العصور، في النهاية الأخيرة للصيرورة التي هي الأولى في قصد الخالق وفي هذه «النهائية» التي لا يكون إعلانها ولا رؤيتها إلا مختصاً بالأنبياء تحديداً بمن فيهم رسول الإسلام»(٣٨).

(35) Roger Garaudy, Promesse de l'Islam, P.29.
(36) Moubarak Y., «La pensé Chrétienne et l'Islam», P.497.
(37) Moubarak Y., «L'Islam et le dialogue Islamo - Chrétien», P.116.
(38) Moubarak Y., «L'Islam et le dialogue Islamo - Chrétien», P.116.

ويجب أن تجري كل مقاربةٍ بين المسلمين والمسيحيين في هذا الإطار وفي حوارٍ بنّاء. فروح المناقشة يجب ألاّ يخالطها أي شعورٍ بالخبث وبالعداوة أو بموقف مسبق. أما الصياغات المشابهة لما جاء به لامنس (Lammens) عن الموضوع حول إذا ما كان النبيّ يعرف القراءة أو الكتابة، وحول مسائل أخرى في الاتجاه نفسه فهي صياغات مُغْرِضَة تخرج عن إطار المقاربة البنّاءة والمحترمة.

أعتقد أنني سأختم هذه العرض برأي لماسينيون (Louis Massignon) عن الرسول وعن الخلافات:

«أعتقد أنّه (محمّد) كان صادقاً. وأعتقد كما كان يقول أستاذي القديم غولدزيهر (Glodziher) رغم تشدّده أنه لا يجب أن نفعل للآخرين ما لا نريد أن يفعلوه بنا، وأن منهج الشكّ والآراء التي طرحها لامنس (H. Lammens) في دراساته عن السيرة هي سلاح ذو حدّين. فلماذا نخصّ الإسلام والرسول والقرآن بالتفسيرات الدنيا للخداع النفسي أو الاجتماعي إذا لم نكن نريد من الإخباريين المسلمين أن يترجموا إلى العربية كل الكراريس من تلك التي كتبها ليسينغ (Lessing) إلى ما كتبه كوشو (Couchaud) والتي تصف الكتاب المقدس بأنه (Grosse Taüschung)، ووضعت المسيح بأنه إنسان متصوف ووصفْت الكنيسة بأنها تجمعٌ للإستغلال الكنهوتي»[٣٩].

* خلاصة

التوحيد القرآني هو الاعتقاد بإله واحد. وهذه فكرة مهيمنة في القرآن. ليس هناك سورة لم يُذكر فيها التوحيد فكل مسلم يجب أن يردّد بإيمانه وبقناعة هذه الأقوال: «لا إله إلا اللّه محمد رسول اللّه» وكل الأنبياء ردّدوا الأقوال نفسها: «لا إله إلاّ اللّه فاتّقوه واعبدوه».

هكذا: التوحيد هو العقيدة الأساسية للإسلام. وهو في أصل الوحدانية

(39) Moubarak Y., «L'Islam et le dialogue Islamo - Chrétien», P.116.

الإسلامية. فمن وحدة اللّه تنبع وحدة القبائل والشعوب وكل المؤمنين الذين يؤمنون بالإيمان ذاته في هذه الوحدة. وتمجيد التوحيد هو موضوع أساسي في الوحي.

والإيمان بالتوحيد يعني الإيمان بوحدة اللّه. اللّه واحد وهو الرب الوحيد والخالق ومصدر العناية لكل المخلوقات، والمرشد والحامي، القادر على كل شيء، الحكيم، المطلق، والعارف بكل شيء.

إنه اللّه لا إله إلا هو. هو الملك والقدوس والسلام، القادر على كل شيء، الكامل القوة، الأكبر. المجد للّه الخالق الذي يُعطي بداية لكل شيء والذي يكوّن: «هو اللّه الخالق البارىء المُصَوِّر له الأسماء الحسنى يُسبّح له ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم» (سورة الحشر/ ٢٤).

واللّه واحدٌ في جوهره وصفاته. وأسماء اللّه تُسمّى «الأسماء الحُسنى»:

«ولِلّه الأسماءُ الحُسنى فادعوه بها» (سورة الأعراف/ ١٨٠).

وكل هذه الأسماء في القرآن تُسهم في الدلالة على كائن واحد: اللّه الواحد.

وفي الفصول القادمة، سنخصص مكاناً لدراسة هذه الأسماء التي لها مقابلٌ ما قبل عربي في أكثريتها.

الإيمان بالتوحيد هو الاعتقاد بوحدانية اللّه، أي أن اللّه واحدٌ في ألوهته وسيادته. اللّه هو ربّ الكون والسيّد غير المنازع (سورة الإسراء/ ٣٩)، ورب السماوات والأرض لا شريك له في ملكه (سورة الفرقان/ ٢)، والربّ هو السيّد وإله الكائنات البشرية (سورة الناس/ ١-٣).

والإيمان بالتوحيد هو إشهار التعالي المطلق للّه وعدم إمكانية مقارنته، إنه تقديم الصلوات إليه وعدم طلب المساعدة من غيره وعدم إشراك أية أُلوهة أخرى معه لطلب العون أو الوساطة. والإيمان بوحدة اللّه وبوحدانيته هو إيمانٌ بعقيدة قائم على القناعة في الإيمان بإله واحد سيّد ليس له شركاء ولا وسطاء.

وبالنسبة للرسول، فإن الشِرك هو الخطيئة التي لا تُغتفر والتي تُفرغ التوحيد من مضمونه الوحداني. فذكر كائن آخر مع اللّه وتوجيه الصلوات إليه يعني تأليهه أي وضعه على سويّة اللّه. والشِّرْك هو الخطيئة الكبرى التي لا يغفرها الله أبداً. والقرآن يصف الشِّرك بأنه الخطيئة العُظمى:

«إن اللّه لا يغفرُ أن يُشْرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ومن يُشرك باللّه فقد افترى إثماً عظيماً» (سورة النساء/ ٤٨).

وتفسّر دنيز ماسون «الخطيئة العظمى» وعن حق «الجريمة العظمى»: إنها أكبر الجرائم وهي الضلال النهائي (سورة النساء/ ١١٦).

والرسول لا يتسامح مع الشِّرك. فكل شيء يمكن أن يُغتفر إلا هذه الخطيئة العظمى. وفكرة الوسيط مرفوضة تماماً عنده لأن هؤلاء الوسطاء الذين يُدْعون غالباً سينتهون بأن يصبحوا آلهة وهذا كان وضع الكثير من الآلهة القديمة (اللات، العُزى، ومناة. . .).

اللّه هو الذي يجب أن يُدعى، واللّه ليس بحاجة إلى وسيط، إنه موجود دائماً وفي كل مكان لإجابة دعوة عباده.

لقد تجلّى هذا الإله إلى كل البشر دون تمييز لكي يوجّههم ويقودهم ويُعلن لهم الرسالة نفسها: حقيقة وجود إله واحدٌ كوني أوحى بعقيدة توحيدية شاملة.

وسنرى في الفصل القادم وحدة هذه الرسالة التوحيدية المُوحاة أصلاً إلى ضمير الإنسان. والرسول يرى التوحيد في مفهوم الفطرة. وهو توحيد تطوّر عبر الأجيال وصولاً إلى عهد الإسلام.

الفصل الثالث

التوحيد البدائي الطبيعي (الفطرة)

كان الرسول محمّد (ص) يرى التوحيد في الإطار الشامل منقوشاً في الطبيعة البشرية. فالإلهام الطبيعي هو بوجود كائن أسمى يحكم الكون. وقد أطلق القرآن على هذه الفكرة اسم «الفطرة». فالرسول والمؤمنون يعبدون اللّه بمعنى الفطرة القائلة بأن اللّه خلق الناس أو بمعنى الطبيعة التي أعطاها اللّه للناس عندما خلقها: «فأَقِمْ وجهَكَ للدين حَنيفاً فطرةَ اللّه التي فَطَر الناسَ عليها» (سورة الروم/ ٣٠).

وقد ناقش الكثير من الشُرّاح المسلمين مفهوم الفطرة. وسنرى بهذا الصدد آراء بعض من المصلحين الجُدد: أمثال محمدعبده ورشيد رضا وابن باديس.

كتب محمد عبده يقول[١]:

«إن الشعور بوجود كائن أسمى له كل السيطرة على الكون هو شعور مشترك بين جميع الشعوب، أكانت شعوباً إفريقية أو الشعوب الأكثر حضارة في العالم. وقد عُرف هذا الشعور من قبل المصريين القدماء والهنود والكلدانيين كما هو معروف في عصرنا. ولا يمكن لهذا الشعور المتوافق أو المتفق عليه بين مختلف الشعوب وفي مختلف الأزمنة، إلا أن يكون طبيعياً عند الإنسان. وهذا التوافق ينبع من «الفطرة». ولكن في البداية كانت عند

(١) النصّ الذي نرجع إليه هنا مترجم عن كتاب الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده الذي قدّم له وعلّق عليه محمد عمارة، المجلد الثالث، فصل رسالة التوحيد، ص: ٤٨٦ وما يليها. وسنشير إليها فيما بعد تحت عنوان: رسالة التوحيد.

الإنسان مفاهيم خيالية غير دقيقة عن الأشياء التي تُحيط به. فكل مرة كان يجد نفسه أمام مخلوق أو شيء يمتلك قدرة تتجاوز حدود معرفته البدائية، كان يشعر نحوه بالإجلال. وقد تحوّل هذا الإجلال فيما بعد إلى عبادة. ثمّ ومع التطوّر أصبح الإنسان يمتلك لغةً. إن عنده الآن نفساً ما، ووعياً ما. وفي هذه المرحلة من الوعي في بداية تطوره يربط محمد عبده ظهور أنبياء[٢]. ويتابع قائلاً إن الإنسان هو حيوان عنده لغة وإنه متديّن بالطبيعة... والروح الدينية الغريزية هي شعورٌ فطري[٣] لوجود كائن أسمى، فوق العالَم الذي يحيط به والذي يَعرفه بحواسه، وعنده السلطة المطلقة على كل المخلوقات. وهو ينسب إلى هذا الكائن الذي يُدركه بروحه كل أسرار الطبيعة التي لم يجدْ لها حلاً.

وهكذا، فالإنسان حاضرٌ في بداية تطور وعيه لتلقّي التعاليم النبوية. إنه حاضرٌ لاستقبال الاتصال الإلهي والإرشاد والوحي.

وفي كتابه «تفسير المنار» يُعلّق رشيد رضا كثيراً على مفهوم الفطرة[٤].

ومفهوم الفطرة هو مفهوم الدين الطبيعي. ففي الأصل كان الناس يشكّلون عائلة روحية واحدة توصّلت بهذه الفطرة وملاحظة الطبيعة إلى معرفة اللّه وأفعاله[٥]. والفطرة هي استعداد طبيعي لتمييز الخير من الشر[٦]. وتُعرّف الفطرة أيضاً بأنها قابلية وميل طبيعي إلى الخير[٧]. وكانت مهمة الأنبياء تذكير الناس بالفطرة أو البراءة الأصلية التي أخذوها عن اللّه[٨].

وقد أعطى اللّه الإنسان استعدادات طبيعية كإمكانية التفريق بين الضارّ

---

(٢) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص: ٤٨٧.

(٣) رجعنا في العرض الذي سنقدّمه إلى علي مُراد في كتابه: «ابن باديس شارح القرآن»، ص: ١٦٣ وما يليها.

(٤) «تفسير المنار»، المجلد الثاني، ص: ٢٧٨ وما يليها.

(٥ ـ ٦) «تفسير المنار، المجلد الثالث، ص: ٤٢.

(٧) المرجع ذاته، المجلد الثالث، ص: ٢٨٣.

(٨) المصدر السابق، المجلد الثامن، ص: ٨٣.

والمفيد، وملكة فهم معنى الوعد والوعيد والثواب والعقاب. ومثل هذه الاستعدادات تُحضّر الإنسان لتلقّي رسالة «التوحيد». ليتعرف على خالقه في الحقيقة، وأن يستجيب لما يطلبه منه(٩).

ويذكر علي مُراد رأيَ ابن باديس في هذا الموضوع: يُلاحظ ابن باديس أن القرآن يدعو الناس إلى الإيمان والتوحيد والصفات الأخلاقية الطيّبة، وهي أشياءٌ يحكم عليها الإنسان بالفطرة لأنها جيدة في ذاتها، كما تهتدي الحيوانات بالغريزة إلى الماء(١٠). والفهم المباشر لهذه الأفكار (الإيمان والتوحيد والصفات الأخلاقية) ممكن بفضل «استعداد طبيعي يسمح بتمييز الصالح من السيء، والخير من الشرّ»(١١). ثم يتابع قائلاً إنه إذا كان ابن باديس يقبل مثله مثل محمد عبده ورشيد رضا بقدرة الكائن الإنساني على الوصول إلى معرفة خالقه بمجرد «وعي لظَرفه الإنساني وبنوع من النور الطبيعي»، فإنه لا يتوقّف عند هذه الفرضية غير الكافية. فهو يعتقد أيضاً بإمكانية الوصول إلى معرفة اللّه بواسطة عمل العقل(١٢). كل إنسان عنده فطرته وعقله «عندما نُدعى إلى الإيمان بشيء ما فيجب أن نعرضه على الفطرة وعلى العقل الخاصّين بالإنسان، مُحترسين من الانقياد للهوى أو من الانجرار وراء أوهام خادعة. ويمكن لنا معرفة أن القرآن الكريم يُرجعنا إلى العقل والفطرة، وذلك ليعلّمنا العودة إليهما واستعمالهما»(١٣). ومن هذه النظرة التي عرضناها عن آراء مؤلفين إصلاحيين حول الفطرة، يستنتج علي مراد نتيجة جديرة بأن تسترعي اهتمامنا:

«مع كَلِمتيْ: الفطرة والعقل، نحسّ أن النقاش الإصلاحي الذي بدأه ابن باديس واستكمله رشيد رضا يدور حول أشكال الوعي. ولكن بسبب نقص

---

(٩) المصدر السابق، المجلد الثامن، ص: ٣٩٧ وما يليها.
(١٠) مُراد علي، ص: ١٦٣.
(١١) المصدر السابق، ص: ١٦٣.
(١٢) المصدر السابق، ص: ١٦٣.
(١٣) المصدر السابق، ص: ١٦٤.

الإعداد الفلسفي المناسب، وبسبب عدم الوضوح الكافي للمصطلح العربي في هذه الشؤون، فإن أياً منهما لم يَصل إلى إعطاء فكرته الوضوح المطلوب»[١٤].

ويشير الكاتب إلى أن مقولتي الفطرة والعقل تدوران حول أشكال الوعي: الوعي النفسي والوعي الديني والوعي الأخلاقي. وأنهما تشتركان في حقائق النفس هذه وتحاولان أن تميّزا بعض مساراتها. يقول: «أن تكون الفطرة مندرجة في الوعي النفسي، فليس هناك عندنا شك في ذلك، ولكن قد يجب القبول أيضاً بأنها تشترك في الوعي الديني، لأنه بقدر ما تكون الفطرة واعية لذاتها يكون هذا الوعي في جوهره «تفكيراً انفعالياً»[١٥].

وبالنسبة لكلمة العقل، يشير علي مراد أنه ليست لها عند هؤلاء المُصْلحين المعنى المعروف عند الفلاسفة العرب، مثلما هو مستخدم في كتاب «في العقل» للفارابي[١٦]. فهو يعتقد أن هذه الكلمة تدلّ عند الكتّاب المُصْلحين على «المسارات الأساسية للوعي الأخلاقي. فهذا العقل ليس له برودة وتجرّد النظرة الداخلية، وهو لا يدور حول «من أنا؟» أو حول «ماذا أعرف؟» بل يدور بالأحرى حول: «ماذا أفعل؟»[١٧]. وفي هذا المفهوم الإصلاحي، نبتعد عن «الوعي العالم» أو عن «العقل المفكرّ» الذي يبحث عن الوصول إلى الحقائق بمعزل عن أنوار الإيمان[١٨]. فالمؤلفون المصلحون يفهمون العقل بتعارضه مع الهوى الأعمى «الذي يخنق صوت الفطرة، وبتعارضه أيضاً مع الروح النقدية البالغة. العاقل ليس الإنسان القادر على التفكير بل هو الإنسان الذي فكّر، والقادر على «فكرة دقيقة». وفي هذا المعنى يُعرّف العاقل بالتعارض مع «الروح القوية». وهكذا فالعقل لا يُدرك بدون روح الاعتدال وبدون التواضع وحتى بدون بعض التخلي عن محاولة شرح كل شيء بواسطة ذكائه[١٩].

---

(١٤) علي مراد، ص: ١٦٤.
(١٥) المصدر السابق، ص: ١٦٥.
(١٦) المصدر السابق، ص: ١٦٥.
(١٧) المصدر السابق، ص: ١٦٥.
(١٨) المصدر السابق، ص: ١٦٥.
(١٩) مراد علي، ص: ١٦٦.

* الفطرة وأشكال الوعي

نلاحظ هكذا أن مفاهيم الفطرة تدور حول أشكال الوعي: الوعي النفسي والوعي الديني والوعي الأخلاقي.

لقد حصل الإنسان في تطوّره بعد اللغة على شيء من الروح وعلى شيء من الوعي النفسي. وعندما فكّر بوعي في الطبيعة المحيطة به، أخذه العجب من كثرة أسرارها. وبالتالي أصيب دائماً بالخوف والقلق. فهو الذي كان متجمّعاً على نفسه في كهف أو مُتسلقاً على شجرة، كان عليه، لكي يترك ملجأه ويغامر بالخروج منه، أن يطمئنَّ إلى قِوى الطبيعة. ولم يكن الإنسان قادراً على البقاء إلى الأبد في هذه الحالة من القلق. هناك حلّ يفرض نفسه وهو وجود كائن أسمى عنده كل السلطة على العالم ويستطيع السيطرة على القوى غير المعروفة ولجمها. وتزداد قيمة هذا الحلّ عندما يريد هذا الكائن الأسمى أن يغمر الإنسان برعايته ولا يتركه لحاله. وعندها يُصبح لدى الإنسان وَعيٌ ديني يساعده على أن يُدرك منذ بداية وعيه، ومنذ بداياته في مجال الروحانيات، فكرةَ خالق أسمى يُدير الكون. وينشأ عنده شعورٌ بوجود حام يعتني به وإله يقوده ويضمن له السلام والطمأنينة. هذا الشعور هو **الفطرة أو التوحيد البدائي الطبيعي**.

يقول جاك بيرك (Jacques Berque) في هذا المعنى: «أعطى اللّه آدم أولاً الأسماء. وفقط بعد النزول إلى الأرض، أعطى الكلمات أو بشكل أبسط «الأقوال». الأنطولوجيا أولاً (علم وجود الأشياء)، ثم الخطاب المقطّع أي «العقل». هناك تاريخ كامل للخلق يُعلن عن نفسه، وهكذا تُصبح إنسانية الإنسان الحاصل على حماية اللّه على الأرض، مع المخاطر التي يحملها ذلك أعلى قيمةً من الموقع الميتافيزيقي الذي تتمتع به الملائكة. وسلاحه هو المعرفة المتميزة القائمة على علاقة ابتدائية بين الأسماء والأشياء. فآدم لم يُرمَ من مكانه في الجنّة بل نزل منه لكي يتلقّى الكلمات من اللّه، وهكذا يدخل الشأن الإنساني في التاريخ من الباب العريض دون أن يكون عليه أن يخضع للانقطاع

الوجودي الذي تفرضه الخطيئة الأصلية عند المسيحيين»[٢٠].

إن الإنسان المتمتّع بالعقل وبالوعي النفسي ثم بالوعي الديني يجد سلام روحه وطمأنينة نفسه في العلاقة مع الإله الذي يعتني به ويحميه:

«الذين آمنوا وتطمئنّ قلوبهم بذكر اللّه إلا بذكر الله تطمئنّ القلوب» (سورة الرعد/ ٢٨).

وعند ذكر اللّه والدعوة باسمه، يطمئنّ الإنسان. فاللّه لم يترك الإنسان المتمتّع بالوعي والروح لفعل الصدفة. ولم يتركه في ضياع دائم فريسة للخوف والقلق. فقد ألهمه معرفة وجوده ليطمئنّ: «فَتَلقّى آدمُ من ربِّه كلمات فتاب عليه أنه هو التوّاب الرحيم. قلنا اهبطوا منها جميعاً فإمّا يأتينّكم مني هدى فمن تَبع هُدايَ فلا خَوفٌ عليهم ولا هُم يحزنون» (سورة البقرة/ ٣٧ ـ ٣٨).

لقد اطمأنّ الإنسان وتحرّر من القلق، وتجلّى فعل اللّه بنزول آدم الذي عقد معه عهد شهادة بوجوده.

وهكذا فقد عُقد عهدٌ مع نزول آدم. وهو عهدٌ بسيط لا يتضمّن إلا الاعتراف بوجود إله أعلى... وهذا الإله سيهدي الإنسان من ضلاله لكي لا يبقى خائفاً قلقاً. وهذا الوحي، هذا الاتصال الأصلي مع الإنسان المتمتّع بالعقل والوعي النفسي والديني، هو الفطرة أو التوحيد الطبيعي البدائي. لقد استُقبل هذا الإلهام (المناسب جداً لإطمئنان وعي الإنسان القديم وكل إنسان هو فريسةٌ للخوف والقلق)، استُقبل بحفاوة لأنه ينسجم مع تطور الوعي. وقد كان ذلك فكرةً وحلاً مثاليين للإنسان لكي يستطيع استكمال حياته في الأمل والأمن. وما أن دخل هذا الإلهام بكليته في الضمائر، حتى تلقّى الدعم من كل الناس العظماء ومن الأنبياء الذين استعادوه لكي يخصّبوه وينقلوه إلى الأجيال المقبلة.

وتتابع الوحي. وبدأ الإنسان المتحرّر نوعاً ما من القلق بالتقدّم في المجال الروحي.

---

(20) Berques Jacques, «L'Islam au défi», P.P.151 - 152.

ومع الذكريات والمفاهيم والأفكار والاستنتاجات، أخذت المقولات الروحانية في اتّخاذ قيمة كبيرة جداً.

ومع التقدم في المجال الروحي، أخذ اللّه يفقد طابعه المادّي. واكتسب المزيد من التعالي ومن الجلال. وحتى أنه صار يُدعى دون أن يُسمّى(٢١).

هذا الإله الذي لا اسم له سنُدركه مع تقدّم الزمن بروحنا وأفكارنا وتأملاتنا. ويُعطي نبيّ الروحانية فكرة أعظم عن اللّه. فالأنبياء سيؤكدون وحدانيّة هذا الإله وعظمته. وهو إلهٌ يتعاظم **شأنه** بقدر ما تزداد **حمايته**. وعندما يؤمن الإنسان بهذا الإله يشترك في عظمته وبالتالي يُصبح إنساناً أرفع. وهنا يحاول أن يحصل على **فضل اللّه** وأن يتجنب **سَخَطه**. ولكي يحصل على هذا الفضل، يُصبح الإنسان مستعداً للقيام بتضحيات وبالحرمان والامتناع. ويتمّ تقدّم الروحانية بموازاة تطور الوعي. فقد وصل الإنسان، لكي يحصل على فضل اللّه إلى مرحلة وجد فيها بعض الفخر في إتمام الحرمان والامتناع. إنه يأمل بالصعود نحو هذا الإله وكسب المزيد من المحبّة. وسيبشّر الأنبياء بالمحبة والإحسان، وهنا سيتوجه الوحي إلى الضمير الأخلاقي للإنسان.

وكان هذا الضمير قد وصل في تطوره إلى درجة من التفتّح تجعله قادراً على تلقّي الأوامر الإلهية التي ستنظم حياة الإنسان، وعلى اتّباع هذه الأوامر برضىً كامل. وانطلاقاً من هذه المرحلة سيتوجّه الأنبياء إلى ضمير الناس ليذكّروهم بأن اللّه يطلب من الإنسان أن يعيش حياة عادلة وفاضلة. وبذلك يصبح اللّه مثالاً للكمال الأخلاقي. ويجب على الإنسان أن يُشارك في هذا المثال وأن يرتفع إليه. يجب أن يعيش حياة فاضلة ويمتنع عن الإشباعات الغريزية التي صارت تُعتبر من الخطايا.

---

(21) Van Den Braden, Histoire de Thamoud, P.87.

يذكر المؤلف عدداً من النقوش التي يتوجه فيها المؤمن إلى ربّه دون أن يُسمّيه وهكذا نقرأ في Hu 401 «عندك توجد الوفرة والنور والفضل والحياة». وفي Hu 801: «عندك العون والخلاص». وفي YSA 277: «عندك الصداقة والراحة والطمأنينة لـ Ganin. وأيضاً في YSA 343 نقرأ: «الراحة، والطمأنينة والخلاص»، وكذلك في كتابات أخرى.

والرسول محمدٌ (ص) يفهم التوحيد على أنه مغروسٌ في طبيعة الإنسان. وانطلاقاً من الإله الواحد والرسالة الواحدة، كان لكل شعب نبيّه. ومن هنا تأكيد القرآن بأن الله بَث لكل قوم نبياً.

وكانت لكلّ نبيّ تعاليمٌ ورسالةٌ يجب أن يُعلنها على الناس.

وقد حُفظ هذا الوحي سواء شفاهةً أو كتابةً، وقد جاء كله من إله واحد يرسل (يبثُّ) رسالة واحدة إلى مختلف الشعوب، حسب مراحل تطورها النفسي والروحي والاجتماعي. لقد تمّ إثراء هذا التوحيد باستمرار من قبل الأنبياء، ونَشَره المتعلمون والوعّاظ والحكماء...

وفكرة التوحيد البدائي مقبولة بشكل عام عند اللاهوتيين: «لقد كان من المقبول به دائماً أن الإنسانية قد بدأت بعبادة الإله الواحد الحقيقي»[٢٢].

ويقول لودز (Lods) إن هذه الفرضية تستند إلى حجّةٍ عقائدية قَبْلية:

«هذا هو تعليم الكنيسة والكتاب المقدس»[٢٣]. ويتابع:

«لقد اعتقدنا أننا أثبتنا فرضية التوحيد البدائي مستعينين ببراهين مأخوذة فقط من التاريخ المقارن للأديان، وهذا ما حاوله لاغرانج (P. Lagrange)، مثلاً:

«عندما تكون الروح في حضرة إلهها (في الصلاة)، ولو سُمّي هذا الإله أو أُشيرَ إليه بصفاته، فإنها تغدق عليه كل الصفات الجديرة بالألوهة وتضعه دون تردّد فوق كل الآلهة»، ويقول لاغرانج أيضاً إنه عند الكثير من المتوحشين يجري تعليم الناس عن كائن عظيم عادل وطيّب، هو الذي فعل كل شيء، وهو لا يموت». ويقول أخيراً: «من المستحيل أن نجد في التاريخ حالة واحدة من التوحيد خرجت من الشِّرك في حين أننا نجد بالمقابل في التاريخ مثالاً على تعدّد الآلهة»[٢٤].

---

(22) Lods. A., «Les Israëlites», P.254.
(23) Ibid., P.254.
(24) Lods. A., «Les Israëlites», P.254.

ويعرض المؤلف بعد ذلك رأيه القائل بأن استعمال التعابير التوحيدية من أجل استدرار الشفقة واقعٌ ملحوظ وأن هذا الاستعمال: «يُثبت أن الشعور الديني لا يتشبّع تماماً إلا في عبادة إله واحد نتبع له كلياً: ولكنه لا يُثبت أبداً أن الإنسان كان يعي منذ البداية أن هذا هو الجواب الأفضل على رغباته الدفينة. ولنَقُلْ إن الروح «موحَّدةٌ بالطبيعة»، ولكن لا ينتج عن هذا أنها كانت موحدة منذ البداية. فاستعمال العبارات التوحيدية يمكن أن يكون تطلّعاً غامضاً إلى التوحيد، كما يمكن أن يكونَ من رواسب عهد توحيدي»[٢٥].

ولكن المؤلف نفسه يلاحظ أنه يوجد «مؤشرٌ فاضح عند الكنعانيين، القدماء منهم على الأقلّ، على مفاهيم للألوهة أكثر «بدائية» من تعدّد الشياطين، وتدلّ على ذلك كثرة أسماء الأشخاص وخصوصاً أسماء الأماكن التي تدخل فيها كلمة «إيل»[٢٦].

ولكن «إيل» يحتل المكان الأرفع في التراتبية الإلهية الكنعانية، لا بل كان يُعتبر الإله الأسمى»[٢٧]. ويلاحظ دوسّو Dussaud من جهته أن الكنعانيين كانوا يمتلكون هيكلاً لآلهة مع تراتبية جيّدة، وأنه على رأس هذا الهيكل كان يقوم الإله الأعلى إيل، خالق الأرض كلها»[٢٨].

وهكذا نجد مؤشرات على توحيد ساميّ سابق على التوحيد الإلهي موجود منذ آلاف السنين، ونميل إلى اعتبار هذه المؤشرات ليس كتطلّع غامض إلى التوحيد بل بالأحرى بقيةً من عهد توحيدي بدائي جداً. ومن جانب آخر، نلاحظ عند الساميّين القدماء مؤشّرات تفصح عن مفاهيم توحيدية أكثر قدماً من تعدّد الشياطين كما من تعدّد الآلهة[٢٩].

(25) Lods. A., «Les Israëlites», P.255.
(26) Lods. A., «Les Israëlites», P.124.
(27) Lods. A., «Les Israëlites», P.308-398.
(28) R. Dussaud., Pénétration, P.194.

(٢٩) يمكن لتعدد الشياطين أن يوجد قبل تعدد الآلهة أو أن يتعايش معه.

وحسب رأي لودز نفسه، فإن الشعور الديني لا يجد إشباعه الكامل إلاّ في عبادة إله واحد يتعلّق به الجميع، بشكل نستطيع القول معه إن الروح هي «موحُدةٌ بالطبيعة»، إنها موحُدة بفطرتها وطبيعتها. والتوحيد قديمٌ قدمَ التاريخ، يجد جذوره في اللاوعي الجماعي للناس منذ فجر تفتّح وعيهم. وبين هذه المقولة وتلك القائلة بالروح المُوحُدة أصلاً، لا توجد إلا خطوة واحدة، ونحن ننوي اجتياز هذه الخطوة.

* أشكال الوحي

يقول محمد عبده في كلامه عن تطوّر الرسالة المرسلة إلى الناس في أفق تاريخي[٣٠]:

«أوحى اللّه في البداية ديناً يتوجه إلى الحواس، إذا كان الإنسان في هذه المرحلة غير قادر على فهم تعاليم تتجاوز حدود معرفته المحدودة جداً. ثم مع تطوّر الوعي، اغتنت الإنسانية بالتجارب وأصبحت مشاعرها أكثر رهافة، فأرسل اللّه في هذه المرحلة ديناً يبشّر بالتقشّف وبالطهارة والمحبّة. ومع الزمن نشأت العداوة بين الناس. وحلّ الخلاف محلّ الكرم والتناقض محلّ الإحسان. ولم يّعد الإنسان قادراً على أن يعيش فقط في المحبّة والغيرية. فأصبح بحاجةٍ في هذه المرحلة إلى التشريعات القانونية وإلى العدالة. وفي هذه المرحلة العليا أوحى اللّه بالدين الإسلامي الذي يضمن خير الإنسان وينظّم المجتمع الأرضي حسب المتطلبات المادية للقلب والعقل»[٣١].

هذا العرض للتطور التاريخي للرسالة، ارتباطاً بتطور الإنسانية، هامٌ جداً.. فهو يُرينا الأصل الوحيد للرسالة وتعاقبها حسب مراحل التطور، ويُرينا كيف أنّه في الرسالة الإسلامية العُليا، أخذ العقل يحتلّ مكان المحبّة

---

(٣٠) عمارة ـ محمد عبده: «رسالة التوحيد»، ص: ٤٤٨ وما يليها.

(٣١ ـ ٣٢) المصدر السابق، ص: ٤٥٠. يشير المؤلف إلى أن هذه الفروقات في الوحي متعلّقة بالمسيحية والإسلام. فبالنسبة للأولى يؤكد الوحي في الإحسان والمحبة. أما بالنسبة للثانية فيؤكد على الإيمان والعدالة.

شيئاً فشيئاً، كما يُرينا كيف أن التنظيم الاجتماعي والشرعي حلّ محلّ الكرم، أو بكلمة أخرى حلّت العدالة محلّ الإحسان. ووضعُ الرسالة والوحي الإسلاميين في هذا الإطار التاريخي يؤكّد وحدة الرسالة ووحدة التوحيد.

لقد رأى الرسول في رسالته أن يؤكد الوحي السابق ويكمّله. كما رأى أن يُطهّر هذه الرسالات السابقة من كل التشويهات التي دخلت عليها. رأى مهمّته أن يُعلن رسالةً عُليا تناسب الإنسانية جمعاء في كل زمان ومكان.

ومن حيث هو تأكيدٌ للتوحيد، أكّد الإسلام الوحدانية الإلهية التي تستتبع وحدة العَالَمَ المحكوم بنظام واحد معطياً إياه التوازن والانسجام. وهذا التوازن الكامل، وهذا الانسجام العظيم هما دلائل الوحدانية الإلهية. لقد تجلّى الإله للإنسان أصلاً لكي يوجّهه. وقد ألهمه التوحيد بفطرته، ثم أوحى إليه تدريجياً، وبالتزامن مع تطوره، رسالات تتناسب مع تطوّره.

وفي هذا الإطار من التفكير، ينتج أن كل أشكال الوحي وكل الأديان التوحيدية قد غرفت من الينبوع نفسه. هناك توحيدٌ واحد أصلي أوحى به اللّٰه الخالق الكلّي القدرة والمهيمن الأعظم.

لقد رأينا أن محمد عبده يشيرُ، في معالجته لتطور الرسالة في أفقها التاريخي، إلى أن الفضائل الأساسية اللاهوتية في المسيحية والإسلام هي الإحسان والمحبّة بالنسبة للأولى والإيمان والعدالة بالنسبة للثاني. وفي كتابه «إنسانيّة الإسلام» L'humanité de l'Islam يقول مرسيل بوازار (Marcel Boisard) في هذا المعنى أن الدين الإسلامي هو: «تأكيدٌ أولي للتوحيد، وقبولٌ بلا تحفّظ بالقانون الإلهي، تركَ أحياناً فرصة الاستنتاج بأن الإيمان يمثل الفضيلة اللاهوتية العظمى للإسلام، في حين أن المسيحية تُركّز على الإحسان واليهودية تُفرِدُ مكاناً خاصاً للأمل»(٣٣).

ويضيف المؤلف أن مثل هذا التأكيد يمكن أن يَصْدُم المسلمين المؤمنين بأن الإسلام هو: «دين كل الفضائل عامة»(٣٤).

(33) Marcel A. Boisard, L'humanisme de l'Islam, P.56.

(34) Ibid., P.56.

مِن المؤكد أن الأمل ليس غريباً عن الإسلام[٣٥] ولا الإحسان غريب عنه أيضاً. فالقرآن يعتبر أن الإنسان التقيّ حقاً هو الذي يُعطي لأقاربه، حباً بالله، ويُعطي اليتامى والفقراء والمسافرين والسائلين ويُعطي لتحرير الأسرى (سورة البقرة/ ١٧٧)[٣٦]. ويحدّد الكاتب أنه في الاعتبارات الأخلاقية «لا يتعلّق الأمر بالاستثنائية بل بمؤشرات عن القوّة»[٣٧]. وكل وحي له طابعه وفضيلته اللاهوتية المهيمنة.

وبخلاف المؤمنين بالديانتين الأُخريين، لا يحس الإنسان المسلم في مفهومه للتوحيد بأنه متميّز لأنه مختار من الله. كما ليس لديه شعورٌ بالخطيئة الأصلية التي تستلزم معجزة إنقاذية، ولا يعتقد بأن الله قد تجسّد بشراً ليخلّصه أو يُعطيه المزيد من الكرامة. وتظهر هذه الفوارق في المفاهيم بشكل حسيّ ليس في التعالي الإلهي بل في الوسائل التي اختارها الله لكي يكشف ذاته ويُعرّف بنفسه. ونحن نسمح لأنفسنا بتخصيص وبمصطلح لهذه الفكرة: عندما نضع التعالي الإلهي جانباً نشير إلى هذه المظاهر بتعبير: «أشكال الوحي»[٣٨].

ولنأخذ فكرة العهد والأمل أو الوعد الذي قُطع فقط لإسحق وشعبه إسرائيل المختار إلهياً. من أين أتت هذه الفكرة لشعب بكامله؟ إنها شعور قديم بوعد قُطع لإبراهيم واستُعيد مع إسحق. إنه شعور مجسّد في وعي هذا الشعب[٣٩]. وسنحاول أن نقدّم وجهة نظرنا حول هذه المقولة، وهي وجهة نظر مدعومة بدراسة تاريخية وأثرية عامة، وسنعود إلى هذه الدراسة في فصل مُقبل يعالج (التوحيد وعلم الآثار). وسنرى فيما يلي أن العبرانيين والإسرائيليين ينحدرون من الأصول نفسها التي انحدرت منها الشعوب

---

(٣٥) مَن الذي ييأس من رحمة الله إلا الضالّون (أنظر أيضاً سورة البقرة/ ٢١٨، وسورة الزُمر/ ٤٣، بالإضافة إلى آيات أخرى).

(٣٦) أنظر أيضاً آيات أخرى (سورة البقرة/ ١٩٥ و٢١٥).

(٣٧) المصدر نفسه، ص: ٥٦.

(٣٨) لقد استلهمنا في هذا المصطلح أشكال الوعي لدى علي مُراد.

(٣٩) أنظر تفاصيل هامة عند مبارك، الإسلام، ص: ١٠٥ وما يليها، والتي سنستخدمها فيما بعد.

الأُخرى الخارجة من البيت العربي، وأنهم خضعوا لعملية التطور ذاتها في الانتقال من الترحّل إلى التوطّن.

ويعتمد رينه دوسو على دراسة جدّية لأدولف لودز (Adolph Lods) فضلاً عن غيره من كبار مفسّري الكتاب المقدّس، كما يعتمد على الاكتشافات الأثرية الحديثة وخاصة تلك التي جرت في رأس شمرا، في الشمال السوري، ويعرض الكاتب الكبير النتائج التالية قائلاً:

«يعتقد لودز أنه قد حصل ذوبان بين الإسرائيليين والكنعانيين، وأنه قد ساد قبل الأنبياء دينٌ عبراني كنعاني كان في الواقع الدين القومي التقليدي لإسرائيل»[٤٠].

ويضيف دوسو:

«إنّ مفهومنا يختلف لأننا نعتبر أنه لم يحصل ذوبان متأخر بل هناك أصلٌ مشترك، وبكلام آخر، فإن الإسرائيليين ليسوا سوى غصن مقطوع من الكنعانيين»[٤١]. «لقد كان الكنعانيون منذ الألف الثالث قبل المسيح قد توطّنوا ابتداءً من البحر المتوسط وحتى ضفاف الفرات»[٤٢]. أمّا العبرانيون فقد ظلّوا زمناً أطول على ترحّلهم. كانوا ينجذبون دائماً إلى مراكز العبادة عند المتوطّنين ذات المظاهر الخلاّبة. كانوا يأملون دوماً في أن يجدوا أرضهم الخاصّة لكي يتوطّنوا فيها ويقيموا مملكةً لهم.

وكان هؤلاء الرُحّل المتنقّلون يقتربون دوماً من المتوطّنين خصوصاً بعد مواسم الحَصاد.

بوجود اكتشافات السنوات العشرين الأخيرة، وإذا تذكّرنا أن أقدم ذكريات الإسرائيليين تربطهم ربطاً وثيقاً بالعالم العربي، فيجب أن نقبل بهجراتهم وتنقّلهم الطويل في أنحاء فلسطين، وبأن العلاقات التي كانوا

(40) R. Dussaud, Pénétration, P.164.

(41) Ibid., P.164.

(42) Ibid., P.164.

يقيمونها مع الأمراء المحلّيين كانت ستقودهم إلى الدخول إلى كنعان، وعلى المدى الطويل إلى الاستقرار فيها. وعندما نتطلّع كما سنلاحظ إلى توطّن العشائر البطريركية، فإن تراث الكتاب المقدّس يحفظ لنا سمات أكثر صحّةً من تلك الواردة في أشعيا مع انتصاراته الخيالية والوهمية تماماً، كما سنلاحظ في الفصلين السابع والثامن من الكتاب(٤٣). ويقول دوسو إنه متأكد أن سفر أشعيا قد ضُبط بالجرم المشهود للخطأ في اليوم الذي بدأ فيه البارون أدمون روتشيلد الحفريات في «عي» (حالياً التلّ) بين أريحا وبيت لحم. وقد أثبتت المأسوف عليها السيدة ماركي كروس (Marquet - Krause) في ثلاثة مواضع، أنه في الوقت المفترض لفتوحات أشعيا، كانت المدينة مدمّرة منذ وقت طويل، كما يُشير إلى ذلك اسمها «ها ـ عي» (الخراب) الذي نقله الإسرائيليون إلينا. وبكلام آخر، ولخيبة علماء الآثار، فقد ظهر أن هذه الأصول عن سفْر أشعيا قد اختُرعت بالكامل في وقت متأخّر»(٤٤).

لم يَعُد المؤرخون يقبلون «الفتح الكامل والسريع لفلسطين، كما تنقله إلينا أسفار العَدَدْ والتثنية وأشعيا حول إبادة (حرم) الكنعانيين، وحول تقاسم البلاد من قبل القبائل. ونعتقد أن الأكثر صحةً هو ذكريات **التكثيف البطيء** التي تحفظها لنا بعض المقاطع في سفْر القضاة والتي نجدها لاحقاً في الصراعات المعادية للإسلام عند العرب لكي يفرضوا أنفسهم على المتوطّنين»(٤٥).

ومن وجهة نظرنا، فإن العبراني، بعد فترة طويلة من ترحّله، كانت لديه رغبة عميقة بالاستقرار. وقد نشأ عنده شعور قوي ومُلحّ بضرورة الثبات. وكان يجب عليه أن يجد الطمأنينة والحياة الهادئة كما فعل إخوته الكنعانيون والآراميّون، فقد كانت حياة الصحراء في قبيلة، أو الحياة شبه الحضارية، تضعه دائماً في حالة من الخوف والخطر والعطش والجوع. وبعد فترة طويلة، صار يطمح بشوق إلى وجود الأمن الروحي والمادّي. لقد كان بحاجة للانتماء

(43) R. Dussaud, Pénétration, P.180.
(44) Ibid., P.188 - 189.
(45) Ibid., P.188.

إلى إله تستجيب لرغباته العميقة: (الأمل بالخلاص والوعد بأرض حيث يستطيع العيش بأمان وبحبوحة: حيث يستطيع أن يشرب ويشبع). لقد كان يحتاج لسماع صوت الله في الوحي وبالعهد وبالوعد. وكان هذا بالنسبة للمترحّل الحلّ الأمثل والأكثر توقّعاً. لقد أظهر الله نفسه لهذا الشعب، كما هدى شعوباً أخرى كثيرة. إنه إلهٌ متسامحٌ ورحيم. ليس إلهاً دموياً ومزاجياً يفضّل شعباً على آخر. وقد سبق ورأينا أن هذه القسوة وهذه الرغبة في قتل وإبادة النساء والأطفال (التي ظهرت) ليس لها أساسٌ تاريخي. إنها تشويهات لاحقة لوحي ووعد لا يمكن أن يكونا في العمق إلا سلميين وشاملين. وقد أراد الرسول محمدٌ (ص) في القرآن أن يُعيد لهذا الوحي معناه الحقيقي وقيمته التاريخية الحقيقية. إنه وحيٌ يتوجّه إلى شعب في مرحلة معيّنة من «تطوّره» دون أن يفقد شيئاً من طابعه السلمي والشامل. وفي (رواية) القرآن، يحارب إبراهيم عليه السلام الأوثان: الأوثان أعداؤه والشيطان رئيسها (سورة الشعراء/ ٢٧). وبالنسبة لعائلته، يُصبح مغلوباً وخائناً، فيقرّر الهرب والهجرة (سورة مريم/ ٤٨ ـ ٤٩). إنه يترك قبيلته المتشككة، يترك هذا المعسكر لكي ينضمّ إلى معسكر الله. إنه يخالف قوانين العشيرة ليُطيع قوانين الله. وبشجاعته يحقّق «أكبر عمل من أعمال التفاني الديني، وقد أُعطي له أن يجد على الضفة الأخرى أرضَ البَرَكة والسلام»(سورة الأنبياء/ ٧١)(٤٦).

وهكذا جاء إبراهيم عليه السلام إلى الله بقلب صاف (سورة الصّافات/ ٨٤). إنه يتخلّى عن الوثنية مع «تسليم كامل للنفس إلى الله»(٤٧). فيجد في نفسه «سلام القلب» (سورة الأنعام/ ٧٥) الذي سيعطيه إياه الله في «أرض البَرَكة للعالم» (سورة الأنبياء/ ٧١). وعندما تصل إليه الرسالة، تصل بالسلام ومع السلام فتقول: «فَقَالُوا سَلاماً قَالَ سلامٌ قَومٌ مُنكَرون... فأوجَسَ منهم خيفةً قالوا لا تَخَفْ وَبشّروه بغلام عَلِيمْ» (سورة الذاريات/ ٢٥ ـ ٢٨).

ومن هذا العَرض يُقدم مبارك تفسيراً مهمّاً: «إن إعطاء الأرض كميراث

(46) Moubarak, Y., L'Islam et le dialogue Islamo - Chrétien, P.75.

(47) Ibid., P.76.

وذريّة للتمتّع بها هي أنعامٌ لا تقدّر بالنسبة لساميّ»(٤٨). ويضيف الكاتب: «وإذا كانت تعبيرات عن الطيبة الإلهية فهي في نفس الوقت شهادة للحقيقة ولإكمال وعد. وهكذا نجد ممارسة لكل إيمان الوعي الديني البدائي»(٤٩). ومن هذه الدراسة نستنتج أيضاً أنه في مرحلة الانتقال من الترحّل إلى التوطّن، في هذه المرحلة من التطّور، يكشف اللّه نفسه للإنسان مع وعد بأرض «البركة والسلام»، أرض البركة للعالم. ونحن نُلحّ على هذه المقولات للسلام والكونية. فاللّه الرحيم لا يُحبّ الإبادة ولا العنف، واللّه الكونيّ لا يفضّل قبيلةً على أُخرى أو شعباً أو عرقاً. وكلُّ مفهوم للتفضيل أو العنف هو تشويه للتوحيد في مفهومه القرآني. والعبرانيّون ما كانوا سوى غُصن مقطوع من الكنعانيين والعموريين. وعندما توطّنوا على مقربة من هذه الشعوب تبَنّوا عاداتها وعباداتها. والوحي الذي أُعلنَ لهم في هذه المرحلة يتناسب مع مستوى تطوّرهم ولا يحتوي أي مفهوم للاستثنائية والعنف...

ولننتقل الآن إلى مسألة الإحسان والإيمان المُعتَبَرين أنهما الفضيلتان اللاهوتيتان الرئيستان، الأولى بالنسبة للمسيحية والثانية بالنسبة للإسلام.

*** الإحسان ـ الإيمان (المحبة ـ العدل)**

فلنستَعِدْ هنا فكرة جاك بيرك: «هكذا يدخل العامِل الإنساني بكليته في التاريخ دون أن يلحقه الإنقطاع الذي تفرضه الخطيئة الأصلية عند المسيحيين»(٥٠). فالإنسان بالنسبة للمسيحية خاطىء أصلاً ولكي يُكفّر عن خطيئته يلزمه معجزةٌ خلاصية. يجب أن يكون مُحسناً إلى أقصى الحدود.

ويقول بْوَازار (M. Boisard) في تعريفه للإحسان:

«الإحسان أولاً، في مفهومه الأصفى، ليس عَمَل الخير ولا الكرم ولا الغيرية ولا الطيبة، وهو أبعد أيضاً عن الشفقة والرحمة والتعاطف. إنه أكثر

(48) Ibid., P.75.
(49) Ibid., P.77.
(50) Berques, Y., L'Islam au défi, P.151 - 152.

من ذلك. فهذه الفضائل لا يجمع بينها سوى ما يقابلها وهو الأنانيّة. فالحبّ المنزّه للقريب والعفوي وحتى اللاعقلاني، لا يجتمع مع الإحسان، أو بكلام أفضل ليس الإحسان إلا بمقدار ما ينظر العامل للناس بـ «العين الإلهية»، لكي يُبرّر «العطاء» اللامتناهي لذاته، ولكي يقيم اللّه إنساناً»(٥١).

الإحسان إذن هو التّفاني في الحبّ، الحبّ العفوي والمنزّه للقريب وحتى للعدوّ. فاللّه الذي يمثل المطلق بالنسبة للمسلم أصبح «نسبياً» بالنسبة للمسيحي عندما «تأنّسن» واتّخذ جسداً بشخص ابنه الذي ضُحّي به من أجل الإنسانية»(٥٢). وهذا المفهوم يعطي المسيحي شعوراً «بأنّه متميّز بكرامة خاصة عبر الاعتقاد بأن اللّه تجسّد إنساناً»(٥٣). وأنه هو الإنسان المؤمن سيستكمل هذه المعجزة على صورة المسيح.

ولنرَ الآن مفهوم الإنسان في الإسلام وعلاقته بنفسه وبالمطلق.

لقد خُلق كل الناس من زوج واحدة وبإرادة إلهية واحدة (سورة ص/ ٧٢). ومسألة خطيئة آدم الأصلية وسقوطه ماثلةٌ في القرآن (سورة البقرة/ ٣٥؛ ٣٦). ولكنّها ترتدي معنًى مُختلفاً عن مفهومها المسيحي. فآدم لم يُعاقَب لأنه حاول الأكل من شجرة المعرفة، فاللّه لا يعارض أبداً رغبة الإنسان في المعرفة، بل بالعكس يشجّعها»(٥٤).

لقد عوقب بالأحرى وأُنزل من السماء لأنه عصى أمراً صارماً. وبعد ذلك غَفَر اللّه له خطيئته وتجلّى له ووجّهه. لقد شرّف اللّه الإنسان (سورة الإسراء/ ٧٠). وأعطاه العقل ومعرفةً أعلى من معرفة الملائكة (سورة البقرة/ ٣١ ـ ٣٢ ـ ٣٣). كما أنه أمر الملائكة بأن يسجدوا أمام هذا المخلوق (سورة ص/ ٧٢ ـ ٧٣). ثم إن اللّه جعل من هذا الإنسان المتميّز ذي الذكاء

(51) Boisard, M., L'humanisme de l'Islam, P.120.

(52) Ibid., P.129.

(53) Ibid., P.130

(54) Ibid., P.91.

والقدرات الخاصّة ممثّلاً له في الكون (سورة البقرة/ ٣٠). ولكن هذا الإنسان المخلوق «في أحسن تقويم» (سورة العلق/ ٤) وبالإرادة الإلهية قد خُلق ضعيفاً أيضاً (سورة النساء/ ٢٨)، فقد خُلق من طين، وستستخدم هذه الإشارة إلى ضعف الإنسان كتحذير من أي كبرياء بالغة. وهذا الإنسان المتميز، الذي يُمثّل اللّه على الأرض، هو أيضاً آيةٌ رائعة (سورة الحُجُرات/ ٥٣) على القدرة الكلّية والرحمة الإلهية. والإنسان في هذا المظهر كممثّل وآية للّه على الأرض هو أيضاً ذو كرامة عالية. ولا يطمح إلى الاشتراك مع اللّه بالمحبة والوصول إلى مزيد من الكرامة. بل هو يبقى الآية البعيدة للمطلق ويأمل بالاقتراب من هذا المطلق عَبْر طاعة صارمة للقوانين والقواعد الإلهية. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الإنسان المتمتّع بقَدَر أبدي يحصل على المزيد من الكرامة عندما يُصبح غايةً في ذاته.

يتمتع الإنسان بكرامة عالية. إنه آية اللّه القادر على كل شيء. ويفترض التعالي الإلهي المطلق أن كل الناس متساوون في العبودية المشتركة للّه.

صحيحٌ أن اللّه في معرفته الكليّة يعرف مصيره الإنسان، ولكنه أعطاه العقل لكي يتمكن من الاختيار بين الخير والشر. اللّه يأمر الناس بالإيمان وبالطاعة وبعمل الخير. والإنسان العاقل الذي لا يعرف مصيره حرٌ في الاختيار بين الطاعة والعصيان. وهو سيُجَازى حسب اختياره. ومسؤوليته الكاملة تنجم عن جهله المطلق لحياته المطلقة وعن الخوف من اليوم الآخر.

وهكذا يختار الإنسان بحرّيته وإرادته أن يتّبع الشرائع وأن يُجازى عن هذا الخيار الإرادي الحرّ والمسؤول[٥٥].

إنه يختار الإيمان بعقله. وعَبْر هذا الإيمان يختار طاعة الأوامر الإلهية. ويختار الطاعة في فعل الخير وتجنّب الشر. ومفهوم الاختيار هذا لا يرتدي مظهراً سلبياً. فالذي اختار الإيمان يؤمن بأن مهمّته ليست فقط في فعل الخير بل في الدعوة إليه، وليست فقط أن يتجنّب الشرّ بل أن يمنعه. ومن هذه

(٥٥) انظر: القرآن، (سورة النساء/ ٤٠، سورة الشورى/ ٢٣، سورة التحريم/ ٧) فضلاً عن آيات أخرى بهذا المعنى.

الناحية، يجب على المؤمن أن يكون عادلاً في الأساس. فالعدالة في الإيمان هي الفضيلة الأساسية للمؤمن:

«يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوّامين للّه شهداء بالقسط. ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا» (سورة المائدة/ ٨).

أو أيضاً الآية التالية:

«يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء للّه فلا تتّبعوا الهوى أن تَعدِلوا...» (سورة النساء/ ١٣٥).

ويجب أن تُطبّق العدالة باستمرار، وهي تعني المساواة. ونيّة المؤمن أساسية، فلا يجب أن يجعله الحقد يرتكب أعمالاً غير عادلة. وإذ يطلب القرآن العدالة فإنه يطلب بالتالي التسامح حتى الغيرية:

«ولا يجدونَ في صُدُورِهم حَاجَةً مّما أُوتُوا ويُؤثِرُونَ على أنفُسِهم ولو كانَ بهم خصاصةٌ، ومن يُوقَ شحّ نفسه. فأولئك هم المفلحون» (سورة الحشر/ ٩).

وهكذا لا يضع القرآن الإحسان والعدالة كنقيضين. فالعدالة يجب أن تتزاوج مع الرحمة، ولكن المذنب يجب أن يُعَاقَب. أما العَدوّ فيجب أن يعامل بعدالة لئلا يرتكب مزيداً من الشرّ، ولئلا يُسيءَ إلى النظام. وهو يجب أن يُحاكَم ومحبّته هنا تُضرّ به وتساعده على الاستمرار في ضلاله وفي بُعده عن اللّه.

وهكذا نحن أمام مفهومين مختلفَين قليلاً للفضائل. فالإحسان والمحبّة هما الفضيلتان اللاهوتيتان الرئيستان في المسيحية، أما بالنسبة للإسلام فهما الإيمان والعَدْل.

إن الديانتين اللتين تستقيان من ينابيع الوحي نفسها تُعطيان تصوّرين مختلفين للإنسان[٥٦]. لقد تلقّى المُسلم الشريعة التي تنظّم له كل حياته

(٥٦) لقد سبق وأعطينا لهذين التصوّرين مفهوم إشكال الوحي حسب مراحل تطوّر الإنسان وسلوكه الروحي والزمني في هذه المرحلة.

الأخلاقية، وهو في فخره بالإيمان وعقله وتمييزه يندفع طوعاً إلى احترام الأوامر. والعاصي يُعاقَب. والإنسان المطيع يجازى بما كسب. إن العدالة هي ركيزة الفضائل في الإسلام. أماالمفهوم المسيحيّ فالإنسان عنده «أصلاً» خاطىء، ويجب أن يبحثِ عن التفاني في المحبّة، لكي يتّبع تعليم إيمانه ومن هنا يصبح الإحسان ركيزة الفضائل. وبين هذين الحدّين من الفضائل يختار المسيحي المحبّة ويختار المسلم العدل. والإحسان ليس مجرّد حبّ للإنسانية بل هو تفان وفضيلةٌ أساسية. ويجب الاعتراف هنا بأنه حتى ولو لم يركّز الإسلام كثيراً على الإحسان، فإنه يبقى فضيلة أخلاقية هامّة: «ولا تستوي الحسنةُ ولا السيّئة، ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوةٌ كأنه وليّ حميم» (سورة فُصّلت/ ٣٤).

أو أيضاً الآية: «وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صَبَرْتُم لَهُوَ خيرٌ للصابرين» (سورة النحل/ ١٢٦). (وقد فسّرنا كلمة صَبَر هنا بمعنى سَامَحَ)(٥٧).

وهكذا نرى أن التسامح وعمل الخير والغيرية والعفو ليست بعيدة عن التعليم القرآني. إنها تشكّل قواعد أخلاقية طالب بها القرآن. والعدل في الإسلام هو عقيدة دينية أساسية والغيرية قاعدةٌ أخلاقية موصى بها. هكذا نستطيع القول إن العفو والغَيرية والتسامح تجمّل العدل وتُكمّله. وإذا كان تعليمٌ مثل «أَحبب عدوَّك» يُمكن أن يَصدُم المسلم، فإن عبارة ليبنتز (Leibniz) الشهيرة: «العدل هو إحسان الحكماء» تتناسب تماماً مع عقله وسلوكه.

وأخيراً نجد في هذه المقولات عن الوعد والإحسان والعدالة تقارباً يجعلنا نميّزها بأنها مؤشرات القوّة. وقد أعطينا لهذه المؤشرات، شخصياً، مصطلح «أشكال الوحي». وهذه الأشكال تميّز كلَّ وحيّ في أُفُقِه التاريخي، حسب مرحلة التطوّر الروحي والاجتماعي للإنسان وحسب تطوّر وَعْيه.

---

(٥٧) انظر: الجلالين، ص: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

الفصل الرابع

التوحيد وعلم الآثار

كنعانيون في الأرض والسماء

سنحاول في هذا الفصل دراسة المفاهيم التوحيدية التي كانت موجودة في شبه الجزيرة العربية، قبل الإسلام، وذلك وفقاً للنقوش الآثارية. ولحسن الحظ، ترك لنا العرب بعض الصروح وعدداً كبيراً من النقوش والآثار. وعاد علينا حلّ رموز هذه النقوش على يد مُعلِمّين أكفّاء بفائدة عظيمة. ومعالجة موضوع التوحيد، استناداً إلى هذه النقوش بالذات، هو برأينا طريقة علمية أقرب ما تكون إلى الحقيقة التاريخية. فقد خلّف لنا العربُ القدماء آثاراً وشواهدَ تُطلعنا على خصائصهم اللغوية والثقافية كما تُطلعنا أحياناً على حياتهم الاجتماعية حيث: «تزوّدنا المصادر المكتوبة بمعلومات كثيرة حول موضوع الديانات في شمال شبه الجزيرة العربيّة وجنوبها»(١).

ولكن الرواة والإخباريين يكونون أحياناً عرضة للوقوع في العديد من الأخطاء الناجمة عن معلومات مضلّلة، كما أنهم كذلك مُعرّضون لهفوات نتيجةً للنقل المتتابع للتقليد، أو نتيجةً للتحريف.

ونرى في الآثار ـ الشواهد (المجسدة غالباً بالنقوش) أنّ الشعوب هي التي تحدّثنا عن نفسها وتُعطينا الحقيقة التاريخية لمفهومها الديني، ولتطوّر هذا المفهوم على مرّ العصور. وتكمن أهميّة هذه النقوش في أنها غالباً ما تتضمّن

(1) Ryckmans, G., «Les religions Arabes préislamiques», P.7.

أسماء آلهة. حيث هي أحياناً نقوشٌ خاصة بتقديم النذورات، وأحياناً أخرى هي كتابات ذات أهميّة أكبر، إذ تتناول مثلاً الابتهالات إلى الآلهة، وهي صلوات تشفعّية وتبشيرية وثنيّة ذات قيمة دينية فاعلة.

وقبل استكمال دراستنا، نرى أنه من المهمّ إعطاء فكرة جامعة عن الأرض التي تطوّر عليها هؤلاء العرب: **شبه الجزيرة العربية**.

تبدأ شبه الجزيرة هذه من الجنوب بسلسلة جبال اليمن وحضرموت التي تمتدّ شمالاً إلى الحجاز لتشكّل حاجزاً طبيعياً يَفصُل هضبة نجد في الشرق عن المنطقة المنخفضة من تهامة في الغرب (تقع مكّة والمدينة في منطقة تهامة). وعلى امتداد سلسلة الجبال هذه والمناطق المنخفضة في الشمال، نعثر على ثلاثة أنواع من المناخ؛ فالمنطقة المنخفضة على ساحل تهامة (مكّة وجدّة) يحكمُها مناخٌ جيّد في الشتاء. وفي المدينة شمالاً، يظهر المناخ جيّداً في الربيع بينما نرى مناخ الطائف، التي تقع في منطقة مرتفعة من سلسلة الجبال جنوب ـ شرقي مكة، مقبولاً جداً في الصيف ويذكّرنا بأشجاره المثمرة بسلسلة جبال لبنان.

وتحد شبه الجزيرة العربية من الشمال فلسطين وسوريا اللتان هما امتداد طبيعي لها:

«سوريا الطبيعية، خاصة المنطقة الجبلية الغربية منها (لبنان وجبال النصيرية) ما هي إلا مجرّد حادث جيولوجي في شبه الجزيرة العربية الواسعة»(٢).

ويحدّها شرقاً الخليجُ العربي وخليج عُمان، كما يحدّها البحر الأحمر من الغرب. وفي الجنوب هناك اليمن وحضرموت. في الوسط نرى تناقضاً مدهشاً بين المناطق المعتدلة في اليمن وتهامة و«الربع الخالي» وهو صحراء شاسعة من الرمال تبلغ مساحتها ١٣٠ ألف كيلومتر مربّع تمتّد من جنوب شبه

---

(2) R. Dussaud, Pénétration, P.118.

الجزيرة العربية لتنتهي شمالاً بممرّ طبيعي من الرمال لتلتقي بـ «صحراء النفود» وهي بيداء رملية، أقلّ أهمّية، تمتدّ بين نجد وواحة جوف (المعروفة قديماً بـ: دومة الجندل). ونرى كذلك في الوسط، على تخوم الربع الخالي، السهوبَ التي تتألّف من هضبة نجد لتمتد غرباً نحو مكّة ثم شرقاً نحو الرياض. وهذه الهضبة تمثل مرتع البدوي الخاص الذي يعيش عليها مع قطيعه ويتنقّل باستمرار نحو الشمال لارتياد الكلأ في مواضعه. لقد كان البدوي قديماً يعتاش من الصيد ومن جني الثمار، فالطرائد كانت متوفّرة بكثرة حتّى في الربع الخالي. ولكنه بعد ذلك، ولشحّ في الطرائد، اضطّر إلى تغيير عيشه فعَمِل على تَدجين بعض الحيوانات وعاش حياة الرعاة. ولقد أجبره العدد المتزايد لماشيته (من إبل وماعز وخراف) على البحث عن أراض جديدة للمرعى، لذا اتّجه نحو الشمال بحثاً عن أماكن الكلأ ماراً في طريقه ببعض ينابيع المياه القليلة[٣].

وقاده تنقّله الدائم بحثاً عن الكلأ والعشب إلى التخوم السورية وبلاد ما بين النهرين. حيث فضّل قسمٌ من البدو، بعدما وجدوا أراض خصبةً ومراعي ومياهاً وفيرة، أن يستقرّوا في تلك الأماكن ويبدأوا المرحلة الأولى للانتقال من ترحُل البداوة إلى الإقامة الدائمة. أما القسم الآخر فعادَ إلى نجد ليُكمل حياة البداوة والترحال الدائم. وبدأت هذه العملية، أي الانتقال إلى الحياة الحضرية، منذ العصر النيوليتي (العصر الحجري الأخير) الذي شهد ظهورَ بعض الزراعات والمنازل الحجرية الصغيرة. ونجد شواهد تدلّ على هذه المرحلة الأولى وذلك على التخوم الشمالية من «صحراء النُفُود» في دومة الجندل (حالياً الجُوف) «التي هي سلسلة متواصلة من القرى وبساتين النخيل تمتّد بطول ١٠٠ كلم تقريباً وبعرض كيلومتر واحد. هكذا شكّلت دومة الجندل رأس جسر، حيث أخذ الحضريون يتوسّعون باستمرار نحو الشمال في

(٣) كان البدوي في نجد قد توجّه نحو الشمال لأن صحراء الربع الخالي في الجنوب واسعة ومقطوعة، ثم إن هناك سلسلة جبال اليمن في الجنوب بينما في الشمال ثمة سهول واسعة ومثالية للمراعي.

اتجاه سوريا وبلاد ما بين النهرين»[٤].

وبعد ذلك، صبّت شبه الجزيرة العربية باستمرار فائضها السكاني باتجاه الأراضي العربية على الحدود الشمالية للصحراء. ولقد كوّن احتكاك هؤلاء الحضر بحضارات أخرى أساساً لتشكيل مجموعات إثنية مختلفة لكلّ منها خصائصها اللُغوية والثقافية. وقد أكّدت التنقيبات التي جرت في «ماري» على وجود العموريّين في ضفاف الفرات، كما أكّدت التنقيبات التي جرت في «رأس شمرا» على وجود الكنعانيين في سواحل البحر الأبيض المتوسط، كما أن قسماً من هذه المجموعات كان قد دخل إلى بلاد ما بين النهرين وخضع لتأثير حضارتها ليَخرجَ منها بعد ذلك تحت اسم «الآراميين».

وفرض تطوّر المرحلة الحضرية والمدنية بروز حاجات جديدة. لقد بدأ هؤلاء الساميّون في الشمال، والذين هم عربٌ قدماء[٥]. بإقامة علاقات مع البدو بهدف وضع نظام تبادل فيما بينهم سيشكّل بعد ذلك بدايةً للتجارة. كان البدوي، الذي يتمتّع بطبع خشن وصبور بالإضافة إلى معرفة بطرق الصحراء وامتلاك عدد من الجِمَال، رجلَ القوافل المثالي. وكان الحضَر يُكلّفونه بنقل المنتوجات المحليّة من جنوبي الجزيرة العربية، وكذلك المنتوجات المحمولة من الهند عن طريق العرب الجنوبيين لإيصالها إلى الشمال. وكان رجال القوافل هؤلاء يمرّون في طريقهم على أماكن ومواضع شكّلت مراكز تجارية وثقافية كبرى، حيث كانوا يجدون حاجاتهم من الماء والمؤن. وهكذا كان لحضارة الشمال تأثيرٌ متأخر على شبه الجزيرة العربية، خاصة على المنطقة الجنوبية منها. ولقد كتب دوسو في هذا المجال: «هكذا أُقيمت، منذ البداية الألف الثاني قبل الميلاد على الأقلّ، علاقاتٌ تجارية بين الكنعانيين والمنطقة الجنوبية من شبه الجزيرة العربية مما يجعل الفرضية التي تحدّث عنها جايمس

---

(4) R. Dussaud, Pénétration, P.122.

(5) Ibid., P.209.

«ما لبثَ غالبية المهتّمين بدراسة السّامية أن تعرّفوا على الأصل العربي للساميين ومن بينهم شولتز وريتان وويلهانسن ورويرتسون سميث ورانك ب. لاغرانج ودوكان ب. ماكدونالد وجايمس مونتغمري ودهُورم. . . وغيرهم».

ومونتغمري (M. James et A. Montgomery) مقبولةً جداً وهي تقول بأنّه من الممكن أن يكون الكنعانيّون قد ساهموا في تحسين شروط الحياة في جنوب شبه الجزيرة العربية، وتحديداً في عملية حصر المياه وتوزيعها في الأودية العُليا من اليمن»[٦].

وكان الانعكاس الذي جاء متأخراً لحضارة الشمال على شبه الجزيرة العربية متمثلاً في ما أطلق عليه ليون هوزي (Leon Heuzey) «صدمة على طريق العودة»[٧]. لقد وُجدت في «وادي القُرى»، على امتداد ١٠٠ كيلومتر تقريباً، قرى متتابعة مثل واحة دومة الجندل على امتداد طريق تؤدّي إلى سوريا»[٨].

ومع توسّع التجارة، أُقيمت مراكزُ ومدنٌ عديدة للتزوّد بالمؤن على طول الطرق القليلة العدد، نظراً لاتّساع الصحراء التي كان يجب تجنّبها دائماً. وبسبب تجارتهم، أقام العرب الجنوبيون منازل خاصة بهم أيضاً في الشمال. كانوا ينطلقون من «مَعينْ» أو من «نَجْرَانْ» في الجنوب ويمرّون على مكّة ومن ثمّ على المدينة[٩]، ويُكملون طريقهم نحو الشمال حيث كانوا يضربون خيامهم في «العُلا». ويشير ريكان إلى أن «جالية مينوية مهمّة على علاقة ثقافية مع المنطقة الجنوبية من شبه الجزيرة العربية، كانت قد استقرّت في منطقة العلا («ديدان») القديمة، شمالي الحجاز»[١٠].

ومن جهته، يشير دوسو إلى أن الأنباط، الذين كانوا يُقيمون في الشمال الغربي من الجزيرة العربية في البتراء (Petra)، اندفعوا بعدها إلى الجنوب ليقيموا في منطقة «مدائن صالح». ولقد أسّس هؤلاء الأنباط في «الحجر»

(6) Ibid., P.202.

(7) Ibid., P.122.

(8) Ibid., P.122. and: Braden, Histoire de Thamoud, P.45.

حيث يؤكّد الكاتب على الأصل اليمني لشعب ثمود، ويقول إن وادي القرى تقع بين «العِلا» (ديدان القديمة) والمدينة.

(٩) نجد من بينهم قبائل الأوس والخزرج التي أقامت في المدينة في فجر الإسلام.

(10) Ryckmans, G., «Les Religions Arabes Préislamiques», P.19.

جالية نَبْطية بالقرب من العلا حيث كان هناك تبادل للبضائع في ما بينهم وبين العرب الجنوبيين[١١]. وكان نظام قوافلهم يعتمد على محورين هما: **البتراء** و **الحجر**. ودور هذا المحور الثاني كان تولّي أمر البضائع المستقدمة من قبل المينويين ـ السبئيين ـ الحُميريين الذين كانوا قد استقّروا بالجوار منذ زمن سحيق بـ **العلا** المعروفة في الكتاب المقدّس باسم **ديدان**»[١٢].

وهكذا نلاحظ التداخل الكبير بين مختلف هذه المجموعات الساميّة التي تنحدر كلّها من جذع مشترك. فالهجرة من الجنوب إلى الشمال قديمة قِدَمَ التاريخ وتعود إلى زمن سحيق.

كانت العلاقات مستمرة بين البدو والحضر الذين هم من أصل واحد، إذ إن البدوي، بترحاله الدائم بحثاً عن الكلأ، كان على علاقة منتظمة مع الحضري لتبادل المنتوجات التجارية وكذلك لزيادة أماكن عبادته. ولم يكن باستطاعة البدوي أن يشوّش أفكاره بنقل عبادة مركبة له. كان مفتوناً دائماً بأماكن العبادة الخاصة بالحضر وبالتظاهرات الزاهية التي غالباً ما كانت تجذُب البدو، خاصةً في مواسم الحجّ، والتي تترافق عادة مع إقامة عيد شعبي.

جاء البدوي ليعيش إلى جانب الحضري. ونجد لديه سهولة مدهشة في التأقلم واستيعاب الحضارات الأرقى. إنه يتحضّر بدوره، حيث لن يبقى مع الوقت عمله محصوراً في حراسة قطعان الماشية وتربية الجمال بل ستكون هذه حِكراً على بعض الرعيان المتخصصين[١٣].

---

(١١) Hegra هي «الحِجْر»: المصدر السابق، ص: ٢ وما يليها.

(١٢) يُشير برادن أنّه، منذ القِدَم، سكن الثموديون اليَمن ثم وُجدت منازلهم في الشمال. واستناداً إلى الطبري، يُشير المؤلّف إلى أن ثمود لم تستقرّ في «الحجر» فحسب بل سكنت في الجوار أي في أراضي الحجاز وسوريا.

(13) R. Dussaud, Pénétration, P.P. 47-48.

أنظر أيضاً: أ. ف. برادن (سابق)، ص:١٢، حيث يقول المؤلّف، مُشيراً إلى ما جاء على لسان المؤرخين، أمثال سترابن Strabon وبلين Pline، بأن ثمود كانت «تُقيم داخل البلاد»، ويضيف بأنهم كانوا في «حجرة» و«دومات» و«بدانات» وهي متطابقة مع «الحجْر» حالياً و«مديان صالح» و«دومة الجندل» في «الجوف».

وهكذا كانت عملية الانتقال إلى الإقامة الدائمة وتوسّع التجارة الكبير في مختلف مناطق شبه الجزيرة العربية في أساس التداخل بين مختلف المجموعات الإثنية الساميّة التي سكنت هذه المنطقة وجوارها (فلسطين، سوريا وقسماً من بلاد ما بين النهرين)، مما دفع البروفسور ريكمان لتقسيم دراسته في كتابه «الديانات العربية ما قبل الإسلامية» إلى ثلاثة أقسام جغرافية:

١ ـ وسط الجزيرة العربية (الحجاز الجنوبي والمنطقة الساحلية حتى شمال اليمن.

٢ ـ شمال الجزيرة العربية (الحجاز الشمالي وأرض قبائل البدو الرُحّل على الحدود الصحراوية لسوريا).

٣ ـ جنوب الجزيرة العربية (اليمن وحضرموت).

لم يكن هدف المؤلف من هذا التقسيم سوى تبسيط طريقة العرض، لأن العرب الجنوبيين كانوا كذلك متواجدين في الوسط والشمال وفي جنوب الجزيرة العربية. كما أن الفوارق الموجودة بين مختلف هذه المجموعات هي في مجال اللّغة وليس في المجال الثقافي. وقد خضع العرب الذين توجّهوا أولاً إلى الشمال لتأثير الحضارة القائمة في بلاد ما بين النهرين وشكّلوا المجموعات العمّورية والكنعانية. وانفصل عن هؤلاء قسمٌ دخل في بلاد ما بين النهرين، إلى **«أور»** و **«شالدي»** ليكوّن المجموعة الآرامية التي ما لبثت أن أحدثت تأثيراً كبيراً حيث فرضت لغتها وكتابتها في شمال الجزيرة العربية، نظراً للمكانة الهامّة التي احتلّتها في المجال التجاري: «من المؤكّد أنه بصرف النظر عن السيطرة العربية، كان واجباً على مجمل سكان شمالي سوريا، وللضرورة التجارية، أن يستخدموا اللغة الآرامية كلغة مكتوبة»[١٤].

أمّا بالنسبة للعرب الجنوبيين، فقد حافظوا على لغتهم العربية وعلى طريقة كتابتهم:

---

(14) R. Dussaud, Pénétration, P.73.

سنرى في هذا الفصل بالذات بأن الأنباط استخدموا أولاً اللغة الآرامية ثم عادوا إلى استخدام لغتهم الأصلية، أي اللغة العربية، مع احتفاظهم بالكتابة الآرامية.

«إن المخطوطات المعروفة، البالغ عددها ٣٨٠٠ مخطوطة والمكتوبة بلهجات عربية جنوبية، تسمح لنا جزئياً بإعادة تشكيل التاريخ السياسي والثقافي والديني في مرحلة تمتدّ اثني عشر قرناً في مختلف بلدان الجزيرة العربية السعيدة»(١٥).

ومن جهته، يعطي برادن تفاصيل هامة حول تطوّر اللغة والكتابة لدى شعب ثمود، مشيراً إلى أن ثمود كانت تتألف من قبائل متعددة، وهذا لا ينفي وحدتها، مستنتجاً أن التنوّع الذي يظهر في النصوص الثمودية «لا يتعارض مع الوحدة الأساسية لهذا الشعب»(١٦). ويعمل بعد ذلك على إبراز وجوه الشبه بين هؤلاء الثموديين وأجدادهم: السبئيين والمينويين الذي يتألّفون هم أيضاً من قبائل عدّة مجتمعة كلّها تحت سلطة واحدة:

«لكن «سب» و «معين» كانتا تتألفان هما أيضاً من قبائل مختلفة وهذا لم يمنع وحدتهما»(١٧).

وتجد الفوارق التي نراها في النصوص الثمودية تفسيراً لها باستخدام المتغيّرات في الحروف الأبجدية وفقاً للمكان والزمان. هنا نلاحظ أن الوحدة الأساسية لهذه الحروف ليست مُقوّضَة، لأن هذه المتغيرات سهلةُ التفسير عن طريق التطوّر»(١٨). ويستنتج المؤلف أنه: «رغم التباينات الملحوظة، نجد في كل مكان اللغةَ نفسَها والدينَ نفسه»(١٩).

---

(15) Ryckmans, G., «Les Religions Arabes Préislamiques», P.25.

(١٦) برادن، المرجع السابق، ص: ٢٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص: ٢٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص: ٢٤. من أجل مزيد من التفاصيل بالنسبة للغة الثمودية وللغة العرب الجنوبيين على الإجمال، أنظر:

Braden: «Les Inscriptions Thamoudéennes», 15..

حيث يقسّم النقوش العربية الجنوبية إلى Proto Arabe B و Proto Arabe A وذلك بحسب طُرُق الكتابة الأفقية أو العمودية، أو بحسب تصنيفهم إلى ثموديين قدماء مقيمين في الحجاز وثموديين جُدد أقاموا في نجد.

(19) Braden, «Histoire de Thamoud», P.24.

بالنسبة لهذه اللغة، أنظر كتاب: Les Inscriptions Thamoud|ennes، حيث نجد ملاحظات هامة جداً حول اللغة ص: ٣٥، وأخرى حول علم النقوش، ص: ٤٤ وما يليها.

وهكذا نرى أنه على الرغم من بعض المتغيّرات في الحروف الهجائية في النصوص الثمودية، والتي جرى فكّ رموزها في أواخر القرن التاسع عشر وجرت تسميتها «Proto - Arabe»[٢٠]، نجد أن هذا الشعب، رغم بعض التطوّر في لغته، قد حافظ على لغته ودينه، كما أن تركيبه من مجموعات وقبائل مختلفة لم يُفقده خصائصَه اللغوية والثقافية والدينية:

«تُخبرنا المصادر التاريخية والكتابات المنقوشة على اعتبار الثموديين كأمة تحتلّ أراضٍ واسعة جداً وتتكوّن من مزيج من القبائل الموّحدة فيما بينها تجمعها أواصرُ من الثقافة والدين»[٢١]. وكتب دوسو في هذا المجال:

«نحن نرى بأن العرب الجنوبيين هم السكان الذي أقاموا في شبه الجزيرة العربية والذين تميّزوا باستخدام اللغة العربية والكتابة المنظّمة في جنوب هذه المنطقة، وذلك بصرف النظر عن موقعهم الجغرافي الذي تغيّر مع الوقت»[٢٢].

هذه الهويّة الذاتية في العبادة لدى العرب الجنوبيين نجدها أيضاً لدى جميع المجموعات السامية في وسط شبه الجزيرة العربية أو في شمالها وحتى في سوريا: كان الساميّون في مختلف مجموعاتهم الإثنية على تداخل وتفاعل دائم مما أدّى إلى تكوين هويّة دينية لدى مختلف هذه المجموعات الإثنية التي تحدر من جذع واحد مشترك.

وسنشرع بدراسة الخصائص اللغوية والثقافية لهذه الشعوب. فانطلاقاً من المجموعات الأكثر قِدَماً التي جرى التثّبت من وجودها بعض التنقيبات الحديثة ماري ورأس شمرا (العموريين والكنعانيين والآراميين)، ننتقل الآن لدراسة المجموعات الأقرب والمعروف منها جيداً (العبريين والإسرائيليّين)، لنصل أخيراً إلى المجموعات النبطية والعربية الجنوبية التي تركت لنا عدداً لا يُستهان

(٢٠) المصدر نفسه، ص: ١٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص: ٢٤.

(22) R. Dussaud, Pénétration, P.124.

به من المخطوطات التي تُطلعنا على خصائصهم الثقافية والدينية.

لقد كشفت تنقيباتُ ماري، على ضفاف الفرات، عن وجود حضارة لمجموعة إثنية ساميّة، منذ الألف الثالث قبل الميلاد، معروفة باسم العموريين. وعكف عدد من العلماء البارزين على دراسة هذه التنقيبات الأثرية. يُشير دوسو إلى دراسات عدّة كاملة حول أسماء العَلَم التي جرى التثبّت منها خلال التنقيبات في ماري، مثل تلك الدراسات التي أجراها كاكو (M. Caquot) مركّزاً فيها على دراسة العدد المادي الكبير لأسماء الأعلام المتوفّرة من خلال هذه التنقيبات، لكي يصل إلى دراسة التناغم اللغوي والتجانس الديني اللذين تنمّ عنهما الدراسات. وتوصّل كاكو، بعد تحليله لستة وثلاثين عملاً عن المفردات في اللغة إلى النتيجة التالية: «هناك خمس عشرة كلمة (أو معنى) عمورية مشتركة إذ يستخدمها الساميّون الغربيون كافة، منها خمس كلمات مشتركة مع العبرية الآرامية، وأربع كلمات مع العبرية والعربية، وسبع منها موجودة فقط في اللغة العربية وخمس في العبرية»(٢٣).

ويرى كاكو في العموري المكتشف في ماري: أنه «الشهادة الأكثر قِدماً للساميّة الغربية في حقبة كانت توجد فيها خصائص لغوية متعددة أخذت تتطوّر كلٌ على طريقتها في اللهجات المتعدّدة المنبثقة جميعاً من جذع مشترك»(٢٤).

وهناك دراسة مشابهة عن أسماء الآلهة تُفضِي إلى النتيجة نفسها:

«غالبية عناصر مجمّع الآلهة في ماري، التي لم يَجرِ تفسيرها نظراً للتأثير السّومري - الأكّادي، تُعيدنا إلى العالم الساميّ الغربي. من هناك تنبع نقاط التجانس بين الحضارة الأصلية في ماري مع حضارة الساميّين في الشمال الغربي، خاصة الكنعانيين»(٢٥).

---

(23) Ibid., P.201.

(24) Ibid., P.201.

(25) Ibid., P.201.

وفي دراسة حول أسماء العَلَم، يخْلُص دهورم (M. Dhorm) إلى القول إن أسماء العلم العمورية تُقسم إلى فئتين: الأسماء العربية والأسماء الكنعانية[٢٦]. ويجد بعد التعمّق في دراسته هذه أن العموريين والكنعانيين يشكّلون مجموعة إثنية واحدة انقسمت إلى فرعين: أحدهما اتجه نحو الشرق (العموريين) والآخر نحو الغرب ة(الكنعانيين). ويُطلق دهورم على العموريين اسم «ساميّي الغرب» مما يعني الكنعانيين. ويُشير إلى أنّه في مرحلة عُليا كانت المفردتان كنعانيون وعموريّون تعنيان المجموعة الإثنية نفسها لساميّي الغرب»[٢٧].

وتؤكد التنقيبات التي جرت في رأس شمرا (أوغاريت القديمة) في سوريا، وجود حضارة كنعانية منذ الألف الثالث قبل الميلاد، وبهذا نستطيع التأكيد «أن الكنعانيين استقرّوا في البلاد السورية، من البحر الأبيض المتوسط حتّى الفرات، منذ الألف الثالث قبل الميلاد»[٢٨]. وكذلك «كانت لدى الكنعانيين ـ العموريين، الذين تحوّلوا إلى سكان حضر على ضفاف نهر الفرات، درجةٌ عالية من الحضارة»[٢٩].

لا يشكّل العموريّون والكنعانيون سوى مجموعة إثنية واحدة ساميّة غربية. . عبَر قسمٌ منها الفرات ليستقرّ في «أور» أو في «شالدي» حيث كوّن المجموعة الآرامية[٢٩].

وفي دراسة عن الأبراج في بلاد ما بين النهرين (أبراج بابل، أور، أوزوك، نيبور. . .)، يشير أندريه بارو (André Parrot) إلى تواجد رسوم تمثّل هذه الأبراج على أشكال أسطوانية وعلى عدد من الحجابات والتعاويذ. وهناك طاولةٌ برونزية وُجدت في «سوس» تحمل هذه الرسومات بشكل ناتىء. ويَعرض بارو بالتفصيل إحدى هذه الصور للأبراج فيقول: «إحدى

(26) Ibid., P.200.
(27) Ibid., P.201.
(28) Ibid., P.164.
(29) Ibid., P.200.

أبرز الصور عن الأبراج تلك التي رأيناها على طاولة برونزية وتدعى «الست شمس»، المكتشفة في سوس منذ ما يقارب الستين سنة، والتي تعود حسب النقوش إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد. وهذه الطاولة نموذج للعبادة كما كانت تُقام في مكان مُرتفع. وتشكّل عبارة «شروق الشمس» نفسها نصباً من طقوس العبادة الساميّة. ونتوقّف هنا نظراً لأهميّة ذلك في تاريخ الديانات. فهناك برجان ماثلان على الحرم المقدّس بترتيب يميّزهما عن المباني ذات الطابع الخاص ببلاد ما بين النهرين. ويعد نتوءين أو ثلاثة تُطلعنا وتفسح المجال لإراقة الخمور إكراماً لآلهة الوثنيين أو لإشعال البخور، هذا إذا استندنا إلى ما تُظهره الكؤوس الصغيرة المُشار إليها: اثنان من المتعبّدين راكعان أحدهما مقابل الآخر يستعدّان كما يبدو للقيام بعمليات الوضوء الطقوسية. وبجوار ذلك مباشرة، نشاهد اللوازم الضرورية التي تُستخدم في مكان العبادة: طاولة لتقديم القرابين ذات كؤوس صغيرة، خبز التقديم، أعمدة، أواني من أجل حفظ المتبقّي من الماء، أجران للأضاحي، شجرة، نصبٌ على شكل عمود: إن كل هذه التفاصيل ضرورية للتحضير لأنها مفروضة بحسب مقتضيات العبادة الساميّة(٣٠).

هكذا لاحظنا هذا التوسّع في العبادة الساميّة، الذي تعدّى الحدود السورية ـ العربية للدخول إلى بلاد ما بين النهرين، ورأينا أن الآراميين والعموريين والكنعانيين يشكّلون المجموعة نفسها. وفي مرحلة عُليا نكرر بأن عبارتي كنعانيين وعموريين كانتا تعنيان المجموعة الإثنية نفسها. وهكذا سنحصر دراستنا بالكنعانيين متابعين طريق توسّع عبادتهم في شبه الجزيرة

(30) André Parrot: «Bible et Archéologie», P.80.

في ملاحظته حول خبز التقديم وأحواض الأضاحي وطاولة التقديمات، ويجد المؤلّف أن لها شبهاً في I صاموئيل XXI، ٦، IV، ٧ إلخ... وبالنسبة للشجرة، يُذكّر بأن هذه العبادة تتعلّق، في العالم الساميّ، بكل شجرة خضراء. كما يُشير إلى تشابه كبير بين طقوس «سوس» وطقوس الإسرائيليين قائلاً: «تؤكّد المراجع التي قدّمناها التشابه الموجود بين هذه الطقوس في سوس والاحتفالات الدينية الإسرائيلية».

أما بالنسبة لطقس الوضوء فنجده كذلك في الإسلام.

العربية وفلسطين والضفّة الغربية للأردن وسوريا، عاملين تالياً على دراسة تأثير ثقافتهم في الإسرائيليين والعرب.

*** الكنعانيّون**

يعود تاريخ استقرار الكنعانيين في سوريا ربما إلى الألف الرابع قبل الميلاد: «كانت لدينا شهادة هيرودوتس عن الأزمان الأولى من الألف الثالث. ولقد استنتج شافير (M. Schaffer) أنه في أوغاريت، يعود بناء معابد بـ «بعل» «وداغون» إلى القرون الأخيرة من الألف الثالث»،

وتوصل دوسو إلى نتائج هامة حول مجمّع الآلهة الكنعاني بعد أن قام بدراسة على نصوص **رأس شمرا** (أوغاريت) مستنتجاً ما يلي:

«في أعالي السماوات، فوق الشمس والقمر والنجوم، يحكم الإله «إيلون» هيبسيستوس Hypsistos الذي يتّخذ اسم **بَعْلشميم** لدى الفينيقيين واسم **بَعْلشميم** لدى الآراميين. إنه «ذو سماوي» (إله السماء لدى العرب الجنوبيين). ولقد استعار اسم **أورانوس** في العهد اليوناني - الروماني»[٣١].

ويشير دوسّو إلى أن فيلّون Philon الجبيلي قد ارتكب خطأً بإعطائه هذا الإله اسمين هما هيبستوس وأورانوس. وهذه فرضيّة يجب إصلاحها وإعادة الوحدة لهذا الإله «إيلون» بإعطائه اسم (أورانوس - هيبستوس). هذا الإله خلق السماء، وكان فوق النجوم وفوق الكون مما جعله بعيداً جداً، ولا مجال للوصول إليه أبداً لدرجة أنه كان مُهملاً نوعاً ما، في الألف الثاني، ليشغل مكانه الإله «إيل»[٣٢]، خالق الأرض، وهو أقرب إلى الإنسان. لقد حلّ الإله إيل بطريقة ما مكان الإله إيلون، وكانت ابتهالاتُ الكنعانيين كلها موّجهة إلى إيل. وفي التنقيبات في رأس شمرا، وتحديداً في النقوش bár el Klh: I.A.B.I,3 التي رأيناها في الفصل السابق، هناك وصف للإله إيل بأنّه خالق الأرض كلها. والخطوة التي أُعطيت له بصفته خالق الأرض كلّها تقاس

(31-32) R. Dussaud, Pénétration, P.208.

بعبارة «Elquonera» (خالق الأرض) التي جرى اكتشافها في تدمر. وانتشر هذا المفهوم في العالم الساميّ وهو شاهد على وحدة هذا الأخير»[٣٣].

ومنذ الألف الثاني، حلّ إيل على رأس مجمع الآلهة الكنعاني بصفته الإله الأعلى. وكان الكنعانيون يعرفونه بأشكال متطوّرة: **إيلواه** و **إيلوهيم**[٣٤].

إذن، أثبتت الاكتشافات في رأس شمرا أن كنعان كان يملك منظّمة دينية متطوِّرة جداً. . وعلى رأس مجمّع الآلهة، نجد الإله إيل خالق الأرض كلها، الذي حلّ بطريقة ما مكان إيلون، والذي تتم طريقة عبادته بشعائر أخلاقية تعبّر عن نفسها بنماذج مختصرة حول حماية الأرملة واليتيم، أو حول الحكمة التي هي صفة للإله إيل[٣٥].

هنا يشير دوسو إلى أن المفسّرين القدماء، خاصة بوديسين Baudissin وهو السلطة الأعلى بهذا المجال، لم يكونوا يُجيزون مقولة أن الفينيقيين كان لديهم قديماً تجمّعٌ لآلهتهم مُرتّبٌ بتسلسل، وشائع في كل الأرض الكنعانية التي تحدّدها نصوص رأس شمرا بـ «أرض إيل كلها». هذا الحدث له أهمية رئيسية، إذ إن توسّع العبادات الكنعانية لا يفسّر شعائر بيبلوس (جبيل) وصيدون وصور فحسب بل يفسّر كذلك عبادات Hierapolis (مَنْبِج) و Heliopolis (بعلبك)، كما يعمل على تفسير العبادات في قرطاجة بصرف النظر عن الفروقات المحلّية التي دخلت مع الوقت[٣٦]. هكذا أُزيلت الصعوبة التي واجهها بوديسين الذي صرّح أنه لا يجد تفسيراً لوجود الإله «أشمون» الذي كان يُعدّ إلهاً خاصاً بصيدون في قرطاجة التي أسّسها الصُّوريّون. وقد

---

(33) Ibid., P.169.

(34) Ibid., P.189.

في «رأس شمرة» نجد أشكال «إله» و«إلهم» ويشير دوسو إلى اكتشافات رأس شمرة. والعهد القديم (الطبعة الثانية)، ص: ٩٧. وكذلك إلى العَرْض حول إيل ـ إيلواه ـ إيلوهيم الذي قدّمه كيريوس Baudissin Kyrios، الصفحة ٦، وكذلك إلى دراسة دورم في ديانات العبرانيين البدو. وهو يدحض الفكرة التي تقول بأن «إله» و«إلم» يمثّلان إلهَيْن مختلفَيْن عن إيل بل يؤكد أن إيل وإيلواه وإلوهيم يشكلون إلهاً واحداً.

(35) R. Dussaud, Pénétration, P.194.

(36) Ibid., P.194 - 195.

حمل انتشار الكنعانيين معه انتشار عبادتهم، وسيصبح إِلَهُهُم الأعلى معبوداً في مختلف أنحاء شبه الجزيرة العربية. بالإضافة إلى ذلك، وفي مرحلة تاريخية ما، قام الكنعانيون بغزو مصر وأخذوا معهم الإسرائيليين والعرب (حركة الهيكسوس)، ولقد سُمّيت سيطرة الكنعانيين على الدلتا المصرية «عهدَ الهيكسوس» ويُرجعها المؤرخون إلى الألف الثاني قبل الميلاد: «ربما بدأ المصريّون في هذا الوقت بالذات بالتعوّد على الأدب الكنعاني الذي ما لبث أن ترك أثراً ملحوظاً في أقصاصيهم. كما أن الإقامة الطويلة في مصر تركت، من جهة أخرى تأثيراً بالغاً في الفنّانين الفينيقيين الذي خطّوا نماذج بيانية مصرية، مما دفع نسّاخهم إلى اكتشاف الأحرف الأبجدية»(٣٧). في تلك الحقبة استقرّ الإله «إيل» في مصر. وهذا نصّ من نصوص رأس شمرا يعطي فكرة عن الأثر الذي تركته هذه الإقامة:

«إذهب، آه، قادش عمورو
توجّه واثقاً، إلى مصر «إيل» بكاملها
كافتور هي مقرّ إقامتها، مصر الأرض التي يملكها»(٣٨).

يعمد دوسو إلى إجراء مقاربة بين هذا النص الذي وُجد في رأس شمرا ونص من سفر التكوين XLVI 3-4، حيث تتجلّى ذكرى إقامة الساميين في مصر بظهور الإله إيل الليلي على Jacole: «أنا إيل، إله أبيك، لا تتردّد في النزول إلى مصر، لأنني سأجعل لك هناك أمّةً كبيرة. وسأنزل معك بنفسي إلى مصر». ويلاحظ المؤلّف أن التقارب بين هذين النصّين يؤكده كلّ منهما مما

(37) Ibid., P.195.

(٣٨) يقول المؤلف بأنه اشار إلى أن نصوص Karat)jpj(8 ,III ،، تتحدث عن «بعل» في السماء و«إيل» خالق الأرض بالنسبة إلى بَعْل إله السماء هو بَعْلَشَمِيم وقد كان اسمه القديم «إيلون» الذي تفسيره «العالي جداً...».

بالنسبة لنقوش (Idrimi) يتّخذ رأس مجمّع الآلهة اسم «سامو» ثم في الصفحة ١٩٣: «إيلون» الذي يسمّيه فيلون الجبيلي والـ LXX بهيبسيستوس (Hypsistos) الذي كان إله السماء الكبير. ويُعيدنا المؤلّف إلى «اكتشافات رأس شمرة» الطبعة الثانية ص: ١١٣ و١١٥ وحتى ١٧٠ فيقول «قبل رأس شمره كان إيلون مُعتبراً كإله متأخّر استعاره الفينيقيون من اليهود».

يعطيهما قيمة تاريخية. وعبادة هذا الإله (إيل) ستنتشر في كل أنحاء الجزيرة العربية وفي مصر وسوريا والضفة الغربية للأردن... إلخ...

هكذا نلاحظ وجود دلائل على التوحيد منذ آلاف السنين قبل الميلاد، وهي دلائل كانت ظاهرة قبلاً في المفاهيم عن الإله إيلون، خالق السماء، الإله الذي لا يمكن الوصول إليه، البعيد جداً، الموجود فوق النجوم والقمر والشمس. وسيصبح هذا الإله مُهملاً بعض الشيء كما أسلفنا ليحلّ مكانه الإله إيل، القريب من الناس بصفته خالق الأرض.

يلبس إيل مثل إيلون صفة الخالق وسيعبده الناس على أنه إلهٌ فائق وعلوي، وسيكتسب لاحقاً أسماء وصفات عديدة: سيجري إهمال الإله إيلون نوعاً ما، ليحلّ مكانه إيل في الألف الثاني كما سيحلّ محلّه الإله بعد (هدّاد) عند اشتداد الحروب»[٣٩]. واتّخذ إيلون (العالي جداً)، إله السماء، عدداً آخر من الأسماء الإلهية لكن ذكراه وعبادته لم تكن منسيّة: «إن تغيير الإسم الإلهي لا يحمل معه بالضرورة تغييراً في العبادة. ونتعجّب أحياناً أن نرى الإله بعل الكبير الذي كان رمسيس الثاني يحبّ أن يتشبّه به في المعركة، خاصة الصورة الفينيقية للإله التي جرى الاقتداء بها على الرسوم التي تمثّل الملك في القتال ـ وباسمه الحقيقي: هدّاد نتعجّب إذ نرى أن حُظوة هذا الإله تضمحّل في حقبة تالية. والأمر ليس مهماً إذ أن «هدّاد» أصبح، حسب الأمكنة، جوبيتير أو بعل في بعلبك (Heliopolis) وجوبيتير في دمشق، وبقي هذا الإله الكبير صامداً رغم تغيُّر أسمائه. ومن المثير للانتباه هذه الاستمرارية في العبادة على الرغم من الضغط القوي الذي جاء نتيجة للحضارة اليونانية[٤٠].

وانطلاقاً من الإله إيلون، إله السماء، الإله العالي جداً والمحسوس بالفطرة، نرى أن هذا الإله يُخلي مكانه للإله إيل خالق الأرض. ونجد في

(٣٩) في الملاحظة السابقة رأينا أن بعل الفينيقي، بعل السماء هو بعلشيم واسمه القديم «إيليون» التي تُفسّر بـ «العالي جداً».

(40) R. Dussaud, Pénétration, P.208.

الابتهالات المقدّمة إلى إيل بدايات العبادات الأخلاقية المبنيّة على مشاعر الحماية والحكمة. ومع تطوّر المرحلة الحضرية وتطور الحضارة والحروب، نجد بروز آلهة أخرى غالباً ما كانت تحجب الإله الأصلي. وفي زمن الحروب، نرى أن بعل وهدّاد هما من الآلهة الأكثر قرباً من الناس الذين يبتهلون إليهما، إذ غالباً ما كانت تؤخذ أصنامها إلى ساحات المعارك لحثّ المقاتلين على النزال.

هكذا نرى دلائل عن التوحيد في الإحساس الفطري الذي يرقى إلى آلاف السنين متمثلاً بالإله إيلون السماويّ الفائق بالعلو. وسنجد مع تطوّر البشرية آلهة أخرى إلى جانبه، أو بالأحرى سيُهمل وتؤخذ مكانه آلهةٌ أكثر قُرباً من البشر وأكثر استجابة لحاجاتهم الجديدة. وهكذا نلاحظ مبادىء للشِّرْك نابعة من مفاهيم ومعالم التوحيد، مما يدعم طرح لاغرانج السابق الذي يؤكّد أننا لا نجد في التاريخ حالةً واحدة للتوحيد نابعة من الشِّرك بل العكس هو الصحيح. وتصحّ هذه النظرية على الساميّين القدماء، ونحن نوافق عمداً عليها ونؤكّدها إلى حدّ أننا نميل للقول بأن الساميّ توحيدي بالفطرة. لقد رأينا لديه منذ الألف الثاني قبل الميلاد الإحساسَ بإلهٍ خالق للأرض كلها وحام ورحيم تجاه الأرملة واليتيم، إله عاقل وحكيم. وبالانتقال إلى الطبيعة البشريّة نستخلص مشاعر عبادات أخلاقية تدفعنا للتأكيد بأن الساميّ توحيدي بطبيعته وبفطرته. وإذا ما عرفنا إنه كان لديه، حتى قبل هذا النزوع إلى عبادات أخلاقية ومنذ آلاف السنين، إحساسٌ بوجود «إله سماوي عالٍ جداً».

لقد نشر الكنعانيّون عبادتهم مع توسعهم في كل أنحاء شبه الجزيرة العربية وجوارها كما رأينا، وأثّروا على الشعوب الأخرى بلُغتهم وتقنياتهم. ونجد في نصوص رأس شمرا ابتهالات منصوصة بلغة شعرية كان الكنعانيون يستخدمونها بالإضافة إلى نوع من الكنى في التوجّه إلى آلهتهم. وستعمل هذه الأشكال الشعرية على التأثير لاحقاً في شعر المزامير، وسيتعلّق بها العرب القدماء (في قصائدهم ومعلقاتهم) الذين لن يلبثوا أن يصبحوا أسياداً في هذا المجال[٤١].

---

(41) Ibid., P.170.

=

وسيعمل الكنعانيون كذلك كما أوردنا على مدّ نشاطهم حتى إلى جنوب الجزيرة العربية، حيث سيساهمون في تحسين شروط الحياة في تلك المنطقة «تحديداً في عملية حصر المياه وتوزيعها في الأودية العُليا في اليمن»(٤٢).

وهكذا ستصبح الثقافة الكنعانية كلها منتشرة في كامل أنحاء الجزيرة العربية وجوارها. وسنتابع استخلاص مدى تأثير ثقافة هؤلاء الساميين القدماء وعلى الإسرائيليين والعرب.

* العبرانيون ـ الإسرائيليون (نسخ الكنعانيين)

أظهرت النصوص المكتشفة في ماري الفراتية: «نشاط قبيلة من البنيامنيين على عهد حمورابي، ملك بابل. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار حركة القبائل بحثاً عن الكلأ من الشرق إلى الغرب وبالعكس، نرى أنه ليس من المستحيل التعرّف على وجود القبيلة الإسرائيلية ومعرفة أن قائدها العسكري كان يحمل اسم دافيديوم»(٤٣).

جاء العبرانيون البدو ليعيشوا بجوار الكنعانيين الحضر بهدف أن «تصبح» لهم أيضاً حياة حضرية. فدخلوا بعلاقات مع الكنعانيين: «جرى تقديم الآباء البطاركة على أنّهم قاموا بعلاقات سلمية وكانت لديهم صلات صداقة وثيقة

= «نجد في رأس شمرة أمثلة عن الكنى. فالشكل الشعري هو بالنسبة للعرب القدماء هوىً وشغف، إذ ما لبثوا أن أصبحوا بعد ذلك أسياده» ثم «إن الشعر الموجود في المزامير يحوي العديد من مخلّفات الكنعانيين. والنصوص الشِّعرية المُكْتَشَفة في رأش شمره (أوغاريت القديمة) التي تعود إلى القرن الخامس عشر تقريباً وأوضحت لنا القرابة الوطيدة بين الأدب الفينيقي والأدب الإسرائيلي».

(42) Ibid., P.202.

هنا يشير الكاتب إلى رأي جايمس مونتغمري في كتابه: (Arabia and the Bible, P.101).

(43) R. Dussaud, Pénétration, P.182.

يعطي دوسّو أيضاً حججاً أخرى تدعم رأيه في التطابق الحاصل مع القبيلة الإسرائيلية بالاسم نفسه في كتابه: ﴿couvertes de RAS-ShamrajD﴾. كما يشير أيضاً إلى بارو في كتابه: ﴿sajle de M:cution du Davidum dans la Stjl'Ex﴾, P.347.

وإلى غيره من العلماء.

مع الكنعانيين»[٤٤]. ويُشير دوسو إلى أنه في الربع الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد، كانت عشيرة يعقوب (إسرائيل) التي كانت تقسّم عملها بين الزراعة وتربية الماشية متعلّقة بأرض فلسطين: وهذا يتوافق تماماً مع نصب مرمتاح Meremptah الذي اكتشفه فلندرز بيتري (Flinders Petrie)، وهذا ما أربك الذين عملوا على تفسير الكتاب المقدّس لأنه لم يكن يتطابق مع وجهة نظرهم.

يحتفل فرعون بالعام الخامس لانتصاره على الليبيين والجزر ويانوعام مُضيفاً: «إسرائيل مدمّرة ولا بذار فيها»، ويُضيف كذلك: «لقد عملوا كثيراً على التقليل من أهمية هذه الإشارة الهامّة والدقيقة عن إسرائيل التي وردت في نصّ رسمي مصريّ، لأنها كانت تتناقض مع العهد المنخفض المنسوب منذ زمن بعيد للخروج (l'Exode) على يد المصريين استناداً إلى مفارقة تاريخية دخلت في الهجرة: «يُقال إن الإسرائيليين قد رحلوا من رمسيس باتجاه سقوط Soukkout. وبيّن بيار مونتي Pierre Montet أن رمسيس كان اسم المدينة التي دُعيت بعد ذلك تانيس وأفاريس»[٤٥].

ويعتبر دوسو أن العبرانيين إنما خرجوا من المحيط العربي واتّبعوا تماماً الطريقة عينها التي سكلها البدو العَرب للدخول في أراضي الحُضر. وانتهى بهم الأمر إلى استقرارهم هناك وتبنّي لغة البلاد: «بالفعل حدّد أشعيا Isäie العِبرية بأنها لغة كنعان، وهذا ما أكّدته اكتشافات رأس شمرا بوضوح»[٤٦]. ويعتبر لودز أن العبرية هي لغة كنعان[٤٧]. وتبنّى العبرانيون الذين عاشوا بجوار الكنعانيين لغتهم كما تبنّوا عبادتهم: «نستطيع، استناداً إلى رسائل تل

---

(44) Lods, A. «Les Israëlites», P.145.

(45) R. Dussaud, Pénétration, P.181.

إن ذكر توجّه الإسرائيليين من رمسيس إلى سقوط Soukkout موجود في كتاب Exode XII, 37. ومسألة تانيس موجودة لدى ب. مونتي P. Montet: أفاريس، بي. رمسيس، تانيس في سوريا XVII(936) ص: ٢٠٠ ـ ٢٠٢ وكذلك في «اكتشافاتنا في رأس شمرة»، الطبعة الثانية، ص: ١٩١.

(46) R. Dussaud, Pénétration, P.185.

(47) Lods. A., Les Israëlites, P.164.

العمارنة أن نكوّن فكرة عن اللغة الدينية التي كان يستخدمها الكنعانيون وبالتالي عن مدى تقواهم.

لقد كان على الأشخاص الذين يتوجهون برسائلهم إلى فرعون أن يستخدموا غالباً أشكالاً وصوراً مماثلة لتلك التي يستخدمونها في صلواتهم وأناشيدهم الموجّهة إلى آلهتهم، هذا وفقاً للمراسم التي تقضي بالتعامل مع مولاهم وكأنه كائنٌ إلهي. هذه اللغة الدينية تذكّرنا، حتى بتفاصيلها، بما نجده لدى الإسرائيليين. ونسجّل أمثلة عن توازي الخطوط وعن مقاطع شعرية مع اللازّمة. نرى أحدهم ويدعى تاجي يقول للملك: «إذا صعدنا إلى السماء أو نزلنا إلى الأرض فَهَامُتناهي بين يديك». وهذا القول ورد حرفياً تقريباً في الصيغة التي استخدمها النبي عامس (٩، ٢، ٣) مؤلّف المزمور ١٢٩ لوصف قدرة وسلطان يَهوه: «إذا صعدت إلى السماوات، أنت هناك وإذا ما نمت في شيول (الجحيم) أنتَ هنا»/ مزمور: ١٣٩ ـ ٨[٤٨].

وقد ربطت بين الكنعانيين والإسرائيليين علاقة صداقة طويلة وقديمة«ولم يعد المؤرخون يقبلون الإقرار بأنه كان هناك احتلال سريع وشامل لفلسطين وإبادة لسكانها على يد الإسرائيليين»[٤٩]. إن هذه المجزرة الرهيبة لم تتم سوى في أحلام مؤرخي سفر العَدد. ونحن نرى أن ما ورد من ذكريات عن تأقلم بطيء في بعض المقاطع من سفر القضاة، هو أقرب إلى الواقع. وتعود العلاقة الحميمة التي دامت طويلاً بين الإسرائيليين والكنعانيين إلى زمن البطاركة. لقد أخذ الكنعانيون معهم العبرانيين والعرب إلى غزو مصر (حركة الهكسوس)، وعادوا معهم بعد طردهم منها:

وتحفظ قصة يوسف، على الرغم من طابعها الأسطوري، صدى سيطرة الكنعانيين على الدلتا المصرية. وهذا ما اتُّفق على تسميته عهد الهكسوس. فليس هناك من أسباب تدعو الإسرائيليين إلى البقاء في تانيس بعد طرد

(48) Ibid., P.143.

(49) Ibid., P.330.

الكنعانيين منها. وهناك عددٌ من المؤرخين الذين كان لديهم شعور بأن الخروج قد جرى وضعُ تاريخه في زمن متقدم جداً، فيأخذون بالحسبان التأريخ التوراتي الذي يحسب ٤٨٠ سنة بين الخروج وبناء الهيكل في عهد سليمان. وقد وضع الهكسوس تأريخاً إحياءً لذكرى احتلالهم تانيس، ويشار إليه بالرقم XVI ـ ٢٢ للدلالة إلى تاريخ إنشاء الخليل Hebron. ويضع هذا التاريخ لـ ٤٨٠ سنة عودة العبرانيين إلى كنعان في القرن الخامس عشر قبل الميلاد. وقد اعْتَمَدَ هذا التاريخ رولي H. Rowley الذي وضع الخروج في سنة ١٤٥٠ ق.م. والفائدة الكبرى من هذا الحلّ هو إلغاء الفجوة غير المفهومة بين الأساطير البطريركية والخروج. وهذه الحركة الأخيرة لا يمكن فهمها بعيداً عن أنها رغبة أو ضرورة التقاء القبائل التي يجمعها النسب والتي تغلغلت قديماً في كنعان»(٥٠).

يضع دوسو دخول العبرانيين الثاني إلى كنعان تحت عنوان «الإسرائيليون»، أو بالأصح عودة العشائر الإسرائيلية إلى كنعان بعد أن جرى تدريبها خلال غزو مصر على يد الكنعانيين والتي نُطلق عليها اسم حركة الهكسوس(٥١).

ويرى لودز أن دخول الإسرائيليين إلى كنعان قد جرى بطريقة بطيئة ومتقطعة: أقام الإسرائيليون صلات وثيقة مع الكنعانيين فـ «أخذوا عنهم أساليبهم التقنية وفنونهم وصناعاتهم. وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا في ظل تعايش سلمي». وقد جرى التثبّت من هذا بعد التنقيبات التي أظهرت أنه لم يجرِ استبدال الحضارة الكنعانية بأخرى جديدة وإلا لكانت اضمحّلت وزالت. كما لم تكن هناك حضارتان. لم تكن هناك سوى حضارة واحدة فقط»(٥٢). ويضيف لودز أنه لم يكن هناك تعايش سلمي فقط بل انصهار(٥٣)، وأنه كان للعامل الكنعاني الغالبية العددية. وبما أنهم كانوا أيضاً الأكثر مدنية، اضطّر القادمون الجُدُد إلى اعتماد ثقافتهم(٥٤). ويذهب دوسو أبعد من ذلك إذ يقول

---

(50) R. Dussaud, Pénétration, P.P.181 - 182.
(51) Ibid., P.188.
(50 - 54) Lods. A., Les Israëlites, P.P.232 - 233.

إن هذا الانصهار ما هو سوى نتيجة للأصل المشترك الذي يتحدّر منه هذان الشعبان، شأنه شأن الشعوب الساميّة كلها التي خرجت جميعاً من البيت العربي»[٥٥].

واعتمد الإسرائيليون الثقافة الكنعانية بكاملها وتبنّوا لغتها ومارسوا تقنياتها وعبادتها:

«بادر الإسرائيليون إلى إقامة علاقات وثيقة جداً مع الكنعانيين. كانوا يزورون مراكز العبادة في «سيشيم» و«بيت حيث» و«الخليل» و«برسابي» و«بينول» و«محَانَعيمْ»، حيث كانوا يجدون عدداً من آلهتهم، خاصة الإله «إيلون» والإله «إيل». . وهذا الأخير كان معروفاً لدى الكنعانيين بأشكال متطورة **لإلواه و إيلوهيم**[٥٦].

ومن ناحية العبادة، لاحظ لودز أن جميع أشكال العبادة الإسرائيلية واليهودية كانت مستقاة من السامية البدائية، خاصة أن الإسرائيليين قد تبنّوا بطريقة واضحة جداً الإله «إيل»، إله الكنعانيين الأعلى: «وتَطَابُق المفهوم عن إيل لدى الإسرائيليين القدماء ولدى الكنعانيين ظاهر وجليّ[٥٧]: إن آلية ظهور

---

(٥٥) في المعنى نفسه، كتب أز لودز: يعتبر غالبية العلماء اليوم بأنه لا بد من أن تكون الجزيرة العربية هي مهد العرق المسمّى العرق الساميّ»، لودز «الإسرائيليون»، ص: ١٦٤.

(56) R. Dussaud, Pénétration, P.189.

في الموضوع نفسه، كتب لودز: إن أشكال العبادة الإسرائيلية واليهودية، هي كلها تقريباً، مأخوذة عن السامية البدائية. كتاب: «Les Israélites»، ص: ٣٠٥.

أما بالنسبة للّغة فكتب: «من الممكن ألا يكون الإسرائيليون تبنّوا اللغة العبرية إلا لدى دخولهم إلى فلسطين: كانت العبرية وكما رأينا سابقاً هي لغة الكنعانيين». وفي هذا الصدد، كتب دوسو (Pénétration, P.167) في الموجز:

«أشعيا XIX و١٨ ووصف العبرية بأنها «لغة كنعان» ويقول فيرولو M. Virolleaud C-R Acad، ١٩٥٢، ص: ٢٣٣ وهو الذي عرف لغة أوغاريت أكثر من أي شخص آخر: «بين جميع اللغات السامية، إن لغة أو لهجة «رأس شمرة» هي الأقرب والأكثر التصاقاً بالعبرية». وهذا الرأي هو نفسه الذي اتخذه معلّم العبرية دوروم.

(57-58) R. Dussaud, Pénétration, P.168.

في الموجز، يلاحظ المؤلف بأن التنويه: إذا ما كان إيليون هو أب كل الآلهة هو قول يستند إلى المزامير، وLXXX. والتنويه (٢): إيليون قسّم أراضيه بين الأمم بحسب عدد أبناء إيل هو =

الإله إيل هي نفسها لدى الإسرائيليين القدماء ولدى الكنعانيين: يظهر الإله طوعاً في الحلم ويمنح المؤمنين به ثواباً أكبر وهو يتلخّص في حمايته لهم. وفي نصوص رأس شمرا تحمل كلمة «إيل» الحكمة. إذا كان «إيلون» هو أب الآلهة كلها فإن «إيل» هو الذي خلق الأرض. ويحتفظ «سفْر العدد» بصدى المفاهيم الخرافية الكنعانية التي كان يؤمن الإسرائيليون أيضاً والتي تقول بأن «إيلون» قد قسّم الأراضي بين الأمم وِفقاً لعدد أبناء إيل.

وأظهر الكنعانيون، كما البطاركة خضوعاً مُطلقاً لإيل ووضعوا فيه مثالهم في العدالة الذي يتأكّد في اسم البطل «دانييل» «دانييل» حامي «الأرملة واليتيم»(٥٨).

إيلون و إيل هما كائنان محدّدان تماماً يحملان الكثير من أوجه الشبه: «يعتقد الكنعانيون أن إيلون هو الذي خلق السماء بينما إيل هو خالق الأرض»(٥٩).

إذن، هذان الإلهان الكنعانيّان جرى تبنّيهما من قِبل الإسرائيليين تماماً مثل اللغة والتقنيّات الكنعانية. ومن هنا، ينبع التأثير البالغ الذي أحدثته الثقافة الكنعانية على الإسرائيليين في كل المجالات.

* العرب الجنوبيّون

ربّما يعود تاريخ انتقال العرب، من حالة الترحّل إلى حالة الإقامة الدائمة، إلى القرن الخامس أو السادس قبل الميلاد. وتُقدّمهم الأخبار المتوارثة عرباً على أنهم حضريون يسكنون منازل حجرية ويعيشون في ظلّ ملك. ويقول القرآن الكريم بأنهم يعيشون بأمانٍ في حدائق تجري فيها الينابيع وتحيط

= قول يستند إلى Deut XXXII|ronome، 8، وتقول الرواية اليونانية بأن «المسوّرات» (أي الأبحاث النقدية التي أجراها بعض علماء اليهود في نصّ التوراة) قد غيّرت إيل في إسرائيل. وهذا ليس له معنى.

(59) R. Dussaud, Pénétration, P.169 et 201.

«إيليون هو كيانٌ إلهي محدّد جيداً في كل الأوساط الساميّة، دون أيّ التباس مع «هدّاد» أو «شاماش».

بهم حقولٌ وبساتين ونخيل(٦٠).

في دراسة للنقوش الثمودية، يُعطي برادن دلائل عدة على هذه الحياة الحضرية. وفي نصّ مسمّى Euting 600 ويُمثّل مشهداً من الحراثة «هذا العمل المذكور تكراراً في النقوش»، نجد أسماء لأشخاص تدلّ على أن أصحابها هم من المزارعين، أحدهم يدعى **عكّار** أي فلاّح، والآخر **عيّان** وهو سكّة المحراث، وأسماء مثل «رال» (أي قش) و«ذرّ» (أي البذار) تفترض أنه كانت هناك زراعة لأنواع متعددة من الحبوب. وزراعة الكرمة كذلك مذكورة في النصوص إذ أنّ أحدهم يدعى عنّاب (أي بائع العنب). وغالباً ما نجد رسوماً عديدة تمثّل أشجار نخيل مما يُثبت أن زراعة النخيل كانت شائعةً جداً. كما أن هناك مخطوطة تشير إلى زراعة القطن. واسم العلم «بيرز» Birs (أي ندفة القطن يؤكّد على وجود هذه الزراعة، كما أن الاسم الآخر حَلَقْ (أي هديّة القطن) يفيدنا بأن عملية تصنيع القطن كانت تجري في المكان نفسه. وتتطلب هذه الزراعات أعمال ريّ أصْعب من أن يقوم بها جماعات البدو»(٦١). وتُشير أسماء العلم إلى زراعة البصل والبخور وحتى إلى زراعة الورود التي يبدو أنها كانت متوفّرة كذلك(٦٢).

وهذه الأنواع من الزراعة، كزراعة القطن، تحتاج إلى كميّات كبيرة من المياه مما يستلزم وجود خزّانات كبيرة للماء وسدود وشبكات ري متقنة الصنع. ومارس الثموديون المدائنيّون أعمال الصيد. ونجد بين النصوص رسومات لمراكب: «في الرسوم Eut.557 و Ph.262(f) و Ph275(9)، الموجودة على صخور «الرياء» و«سلامات» و«مدبح» و«مهاجة»، أي داخل البلاد (ما

---

(60) Braden, «Histoire de Thamoud», P.39.

«يثبت النصّ R.E.S. 3902 رقم ١٣٠ أيضاً أنه في القرن الخامس ـ السادس قبل الميلاد كان بعض الثموديين يعيشون حياة حضرية في الجنوب». هؤلاء العرب الجنوبيون، في ترحالهم نحو الشمال لأسباب متعددة، خاصة بسبب التجارة، حطّوا رحالهم في مدن تقع في وسط الجزيرة العربية وشمالها، وجعلوها صلة وصل بين أنحاء البلاد. ونجدهم تحت اسم الثموديين واللحيانيين والصفويين ولقد تركوا لنا عدداً كبيراً من النقوش.

(61 - 62) A.V.D. Braden, «Histoire de Thamoud», P.39.

يُثبت وجود علاقات مستمرة بين الثموديين الذين كانوا يعيشون على السواحل وثموديي الحجاز)، نرى أن طريقة بناء السُفُن هي نفسها تقريباً التي اتُّبعتْ في بناء السفن الفينيقية»[٦٣].

ونلاحظ وجود العلاقات بين الساحل والداخل كما نلاحظ التأثير الفينيقي في مجال بناء السفن. ولقد أشرنا سابقاً إلى رأي جايمس ومونتغمري الذي يقول بأنه من الممكن أن يكون الكنعانيون قد ساهموا بتحسين شروط الحياة في جنوب الجزيرة العربية، (عملية حصر المياه وتوزيعها)، هكذا فتأثير الحضارة الكنعانية على جنوب الجزيرة العربية هو من المسلّمات: «وأوّل تنظيم مركزي معروف في المنطقة الجنوبية من شبه الجزيرة العربية هو تنظيم «المقرِّب»، الذي يعود تاريخه إلى ٨٠٠ سنة ق.م في بلاد سبأ. ومن الممكن أن يكون هذا التاريخ أقرب من ذلك. في هذا الوضع، نستطيع القول بأن تأثير الحضارة الكنعانية الأكثر قدماً من تلك المعروفة في الجنوب بالنسبة لـ «وادي القرى» يُصبح أكيداً، مما يؤكد رأي مونتغمري حول دور الكنعانيين في تطوّر ما نسمّيه: العربية السعيدة Arabia Felix. وكان للمقرِّب صفة الزعيم الديني، هذا يشكّل مرحلة ثابتة بالنسبة للساميّين بعد خروجهم من مرحلة التنظيم القبلي البسيط»[٦٤].

حمل العرب الجنوبيون في هجراتهم نحو الشمال تقنيّاتهم وحضارتهم، إذ استقرّ جزءٌ كبير منهم في وسط شبه الجزيرة العربية وشمالها، وبدأوا حياة حضرية في مكّة والمدينة أو في العلا، بينما أكمل قسمٌ آخر بداوته وكان يهتّم خاصة بتربية الإبل التي كانت تشكّل عنصراً أساسياً للتجارة والقوافل. كذلك تُعطينا النقوش صورة أخرى عن الوضع الاجتماعي الذي كان يعيش فيه

---

(63) Ibid., P.40.

(64) R. Dussaud, Pénétration, P.155.

ويشير المؤلف، بالنسبة لهذا الموضوع، إلى الآنسة جاكلين بيرين Pirenne، (La Grece et Saba) حيث قرّبت تاريخ المقرِّبين قرنين ونصف «إنها وضعت مرحلة المقرِّبين في زمن التوسّع الكبير للتجارة اليونانية مستندة إلى الفصلة ٢٧ من حزقيال، ديودور سيسيليا، وإلى بقاء النقوش السبئية».

الثموديون: «لم يكونوا جميعاً حضريين بل كان بينهم بدو رحّل. وتتحدّث النصوص عن وجود مضارب الخيام في هذا المكان أو ذاك، من أجل قضاء الليل، كما تتحدث عن إزالة الخيام على عجل وإشعال النار وتمضية الصيف في هذا الموقع أو ذاك»[٦٥]. وبين هؤلاء البدو، كانت هناك مجموعة متخصصة في تجارة القوافل: «ثمة ذكر لشخص يُدعى «أهلير» كما جاء في النصوص، ولآخر يحمل اسم «عكام» أي رجل القافلة. وقد شكّلت تجارة القوافل مصدراً كبيراً للدخل بالنسبة لسكان المدن وبخاصة المدن التي كانت صلة الوصل بين المناطق، كما أنها شكّلت عملاً مربحاً للبدو»[٦٦].

كانت القوافل تجوب الطرق المحدّدة جيداً والمخصصة للتجارة وهي تمرّ بمدن رئيسة «كانت القوافل تتحرك إجمالاً على طول الطرق التجارية الكبرى: الطريق التي تمتدّ من اليمن وحضرموت باتجاه الداخل، وهي الطريق المزروعة بالنصوص التي من بينها واحد يشير إلى القافلة الآتية من اليمن. ومن «ديدان» تجتاز هذه الطريق منطقة جبل رام لتصل إلى غزّة، ولكنها تتشعّب كذلك نحو الشرق حتى البحر الأحمر حيث تكمل إلى «وادي حمّات»، ومن جهة أخرى من البحر إلى أن تبلغ ضفاف النيل. كانت ديدان ما تزال متّصلة بأشور عبر طريق يجتاز شمال البلاد كلها. وقد ترك رجال القوافل آثاراً محفورة على الصخور تبصم مرورهم في كل مكان. ومن تلك الساحات انطلق ثراء الجزيرة العربية»[٦٧].

وكانت للجمل أهمية رئيسية بالنسبة لرجال القوافل «لا نلمسها فقط من خلال النقوش والرسوم المتعددة التي نجدها في كل مكان تقريباً على صخور شبه الجزيرة بل كذلك من خلال العدد الكبير للأسماء التي أطلقت عليه والتي تُطلعنا عن سنّه وعمله وجنسه وحمولته... إلخ... ونرى في النصوص الأسماء التالية: جمل، عجل، بعير، رباح، إبل للجمل الذكر، وناقة، بركة، مريعي، داود، صائبة، لُقاح للجمل الأنثى. وغالبية هذه

(65-66) Braden, «Histoire de Thamoud», P.42.

(65, 66, 67) Braden, «Histoire de Thamoud», P.42.

الأسماء لا تزال متداولة في اللغة العربية حتى عصرنا هذا(٦٨). ونجد هذه النقوش المكتوبة باللغة العربية مع طرق الكتابة التي كان يستخدمها العرب الجنوبيون في أنحاء عدة من شبه الجزيرة. وقد ترك العرب الجنوبيون خلال تنقّلهم وهجراتهم واختلاطهم مع الشعوب الأخرى ونشاطهم التجاري مخطوطات في كل مكان تقريباً: «يبدو أن التوزيع الجغرافي لهذه النقوش هو الذي يؤكد لنا المعطيات التاريخية. فالنقوش الثمودية البالغ عددها ١٣٠٠٠ تقريباً والموجودة حالياً هي مأخوذة من جميع المناطق في شمال الجزيرة العربية ووسطها(٦٩).

خضع العرب الجنوبيون لعملية التطور نفسها التي خضع لها الساميون الآخرون في انتقالهم من البداوة إلى المرحلة الحضرية، وفي أنشطتهم التجارية كذلك. لقد عملوا خلال تطورهم على تحسين لغتهم وخاصة على إتقان الكتابة، فالعدد الكبير من النقوش المكتشفة يُثبت أنه كان بينهم العديد ممن يعرفون القراءة والكتابة، كما نجد بينهم أيضاً أشخاصاً اتخذوا من فنّ الكتابة مهنةً لهم. ولكن، على الرغم من المجال الواسع ومن امتداد المساحة الجغرافية التي شغلتها هذه الشعوب، وعلى الرغم من انتشار القبائل ومن الفوارق في الكتابة وفي الأحرف الهجائية، فإننا نجد وحدةً أكيدة بين مختلف القبائل، وهذا ما كنا قد أشرنا إليه: «لا يتعارض التنوّع الذي يَظهر في النصوص مع الوحدة الأساسية لهذا الشعب. فإنه أولاً تنوّع القبائل. لكن «سبأ» و«معين» كانتا تتألفان هما أيضاً من قبائل عدة وهذا لم يمنع توحّدهما. إنه تنوع يتجلّى كذلك في استخدام أساليب مختلفة في كتابة الحروف الهجائية، وفقاً للأماكن وللزمن. وهنا نرى كذلك أن الوحدة الأساسية ليست مقوّضة لأن هذه الأساليب المختلفة سهلة التفسير عن طريق التطور، كما كنا قد أثبتنا قبلاً. وعلى الرغم من التباعدات المشار إليها فإننا نجد في كل مكان اللغة ذاتها والدين نفسه»(٧٠).

(68) Ibid., P.44.
(69) Ibid., P.19.
(70) Braden, «Histoire de Thamoud», P.23 - 24.

* الديانة الجنوبية:

«يسيطر العامل الكواكبي بصورة مطلقة على مجمّع الآلهة في جنوب الجزيرة العربية، ولكنه سيكون من المبالغة أن نعمل على إعادة كل الآلهة العرب، كما فعل نيلسين D. Nielsen، إلى الثالوث الأصلي: الإلهة فينوس الإله القمر، الإلهة الشمس»(٧١).

الإلهة فينوس: عشتار هي الإلهة الكوكبية فينوس (هِبر، عشتارتي، أكّاد، إشتار(٧٢). تطوّر اسمها في اللغتين الحضرموتية والأثيوبية لفظياً فصار «عشتار». ويعطي ريكمان صفات متعددة لهذه الإلهة: «كانت عشتار تمارس تأثيراً على الري والخصب. وإذا ما عدنا إلى علم الاشتقاق رأينا أن كلمة ثري تعني غني كما تعني ريّ الأرض. كانت هذه الإلهة تحمل صفة شيم أي رب العمل و«ذو يحرق»، الكوكب الذي لا ينام «شرقان» و«شرقي» و«نجمة الصبح» والذي يسابق الشمس. وكان أيضاً يدعى نوبن ونبعن (Sab) (Nwbn) (Wnb́n)، البديل والمتدفق أي بديلاً عن آلهة الريّ(٧٣) وسُمّيت عشتار في اللغة المينوية «حَجَر».

وهنا نستطيع أن نستخلص تطابق الإله السّبَئي حجر مع عشتار. كما يحمل هذا الإله كذلك صفة «قمم» القريبة من كلمة «قويم»(٧٤). ومن الممكن أن تكون الإلهة نوراء (المنيرة)، (الفجر)، التي جاء ذكرها بعد عشتار هي عرّابتها. والإله «سَحَر» والإله «سامي» المذكوران كذلك بعد «عشتار»، قبل الآلهة القمريين والشمسيين، هما ربّما ظاهرتان لعشتار»(٧٥).

الإلهة ـ شمس: كانت الإلهة الشمسية معروفة لدى السبئيين تحت اسم مزدوج «ذات حميان» وذات بعدان. واسم شمس يدلّ على إلهة الشمس باللغتين الحضرموتية والقتبانية. وكذلك يُطلق على اسم «شمس» باللغة السبئية «تنوف» أي الفائقة والمشرقة. ونستطيع مقابلة هذا الاسم باسم «تدون» أي

(71, 72, 73) Ryckmans, G., «Les Religions Arabes Préislamiques», P.41.

(74, 75, 76) Ibid., P.41 - 44.

التي تغيب. ويعطي ريكمان صفات أخرى للشمس: «سمايحات» (السماوية) و«نقرح». وهاتان الصفتان تدلاّن على ربّة الشمس. وباللغة السبئية هي معروفة باسم «عُزاي» و«عُزيان»، وباللغة العربية الشمالية «العُزّى» وتعرف أيضاً باسم «مناة» و«اللات»(٧٦). و«**لات**» هي صيغة حديثة لـ «علات» المأخوذ من الترخيم الاستهلالي للألف ولإيلاهات وهي صيغة معروفة لدى العرب بأنها إلهة الشمس(٧٧). و«**لات**» و «**إلاهات**» و«**عُزّى**» و «**مناة**» هي صفات كانت تُطلق على الآلهة الشمسية تحوّلت بعد ذلك إلى أصنام نجدها في حرم الكعبة، ولقد جاء ذكرها في القرآن الكريم(٧٨).

الإله ـ القمر: على رأس هذا الثالوث نجد الإله ـ القمر: «**المسقه**»، الإله بامتياز يحتلّ المرتبة الأولى في مجمّع الآلهة في جنوب الجزيرة العربية. كان الإله ـ القمر يحتلّ مرتبة الإله الكبير بالنسبة لشعب سبأ: «لقد كان هذا الشعب يبتهل إليه في العديد من المزارات المسمّاة بأسماء هي في الواقع صفات له»(٧٩). وليس لهذا الإله من مساوٍ سوى «ذو سماوي» الذي يتشابه مع «المقه». إلا أننا لا نستطيع أن نؤكد بأن الإلهين المذكورين هما متطابقان تماماً»(٨٠). يحمل المقه لقب «سيّد حيوانات العنز البريّ» ولقب «ثوهان» الذي يجيب على أمور الغيب، وكذلك صفة «ثور بعلم» أي الثور السيّد»(٨١).

يُعطي جواد علي فكرة عن الإله ـ القمر(٨٢). يقول بأن «المقه» هو الإله ـ القمر الكبير لدى السبئيين كما يتّخذ هذا الإله اسم «ود» لدى المينويين. ويفسّر بعض العلماء أن كلمة «المقه» تأتي من اسم الإله «إيل» أو «إل» المعروف لدى الساميّين كافة، كما تأتي من كلمة «مقهو» التي تعني قوي، فيكون الاسم «إل مقهو» أي هو قوي. ويعدّد ريكمان صفات أخرى للإله القمر فيذكر نقوشاً كتب عليها «المقه ثور هو إله» وغيرها. وهذا الإله يتّخذ لدى المينويين اسم أو صفة الصداقة والحب(٨٣): «ود»، «ود إلهان»، «ود

(77, 78, 79, 80, 81) Ibid., P.42, 15.

(٨٢) جواد علي: «تاريخ»، المجلد السادس، ص: ٢٩٢ ومايليها.

(٨٣) أنظر أيضاً بالنسبة لموضوع أسماء وصفات «المقه»: ج. ريكمان، المصدر ذاته، ص: ٤٣ وما يليها.

كهلان» أي ود الإله ود القادر. . و«ود شاهران» أي ود القمر[٨٤]. و«المقه» هو «عَمْ» في قتبان «وسنّ» في حضرموت[٨٥]. وتمثّل هذه الأسماء المختلفة القمر مع ألقاب وصفات تغيّرت بتغيّر المكان والزمان. والمهمّ أن «المقه» يمثّل الثور والقوة. وحول هذا الموضوع يقول دوسو: «يجب أن نضع «ذو سماوي» على رأس مجمّع الآلهة في جنوب الجزيرة. وفي مرحلة أخرى متقدّمة، استبدل السبئيون هذه الكلمة بأخرى وهي «بعلشميم» المأخوذة عن الآراميين. وبعد ذلك جاء اسم الإله «إيل» أو «إل» وهو إله عربي قديم جداً وموجود لدى المجموعات الساميّة كلها في الغرب. أما بالنسبة للساميين المتواجدين في الشرق، فإنهم بعد دخولهم إلى بلاد ما بين النهرين غرقوا في الميثولوجيات المحلية. وجرى التأكيد على أهميّة الإله إل في الجزيرة من خلال استمراره في أسماء العَلم. وهو موجود كذلك في اسم الإله الكبير في سبأ. واقترح نيلسن، وهو الأول بين الذين عرفوا هذه الخاصيّة، أن تتغيّر قراءة اسم هذا الإله وتستبدل لتصبح «إِلْمُقه» بدلاً من «أَلْمَقَهْ» لأن القراءة الأولى كادت تتسبّب بإهمال هذا الإله ـ القمر وعدم تفسيره كما يجب. كما أن تطابق هذا الإله مع «ثور» هو طبيعي جداً، إذ إن الثور في الميتولوجيا الفينيقية القديمة، رمز القوّة، هو الصفة المتخصصة للإله «إل». وعمد جام بعد قراءته لنيلسن إلى مقارنة «إلْمُقه» التي يفسّرها «إيل هو القوة». وعلى أي حال، والمهمّ أن نستنتج أن «إلْمُقه» ليس سوى الاسم السّبَئي للإله الكبير «إيل» أو «إل»، الإله الحامي لشعبه في كل تجلّياته، الذي يُعطي الوحي ويُجيب على أمور الغيب: إنه سيّد العنز البريّة. وبصفته إلهاً بامتياز ـ وليس إلهاً قمرياً فقط ـ فهو الثور السيّد. ونجده تحت اسم «الله»[٨٦].

هذا الإله السّبئي، الإله بامتياز، الذي يُجيب على شؤون الغيب، ما هو

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص: ٢٩٢ و٢٩٣. يذكر المؤلف إن «وَد» كان صَنَماً قبل الإسلام، وكان يعبده الثموديّون واللحيانيّون، كما كان معبوداً في الحجاز. ونجد ذكره في القرآن. . .

(٨٥) المصدر نفسه، ص: ٤٣ وما يليها. . .

(٨٦) جواد علي: «تاريخ»، المجلد السادس، ص: ١٧٨٠ وما يليها، ص: ٢٩٢ وما يليها.

سوى الإله الكبير «إل»: إله الكنعانيين الذي صمد تحت أسماء وصفات متعددة: إنه حبّ أو صداقة وهو حامي شعبه وهو قوي. ويعدّد جواد علي قسماً كبيراً من هذه الصفات الإلهية: الإله هو الذي يُدرك: «سامي»، وهو كبير: «رام»، وليس له أولاد: «أبتر»، وهو العالم بكل شيء: «ها عارف». . ونشير إليه باسم «هـ. له». ويضيف جواد علي أن حرف الهاء هو بالنسبة لبعض القبائل العربية بمثابة أل التعريف، الذي يسبق الاسم. وحول هذا الموضوع يقول دوسو: «يبدو أن اللحيانيين قد أقاموا طويلاً في المنطقة التي تركوا فيها نقوشاً لأنهم اعتمدوا الهاء الكنعانية بدلاً من أل التعريف»[٨٧]. وصَمد «إل» بصفته كياناً محدداً على مرّ العصور. ونجده في «ألْمَقْهْ» (الإله ـ القمر) على رأس مجمّع الآلهة في جنوب الجزيرة العربية. إنه فوق القمر والنجوم. ويظهر اسم إيل بشكل إلاه[٨٨]: «الآلهة التي كانت دائماً موضع ابتهال من الثموديين هي «رُضا»، وإيل المعروف كذلك باسم «إلاه» و«لهاي» ويدعى «إلاه رام» (المرتفع) ولدى الصفويين «إلاه» معروف باسم «لاه»: «جرى ذكر إلاه وهو معروف باسم «لاه» وغالباً ما كان يُطلب منه الخلاص والعدالة»[٨٩].

وَوُجد اسم «اللّه» بصورة مستقلّة لدى الصفويين[٩٠] وهم يَعرفون «لاه» كذلك باسم «رحيم»: و«رحيم» هو إله معروف لدى الصفويين ولدى التدمريين. وهذا الاسم هو قريب من «رقيم» ومن «رحمنان» الذي يُشير إلى الإله الواحد في النقوش التوحيدية السبئية»[٩١]. وفي سُور القرآن الكريم الأكثر قدماً «الرحمن الرحيم» هي صفات للّه»[٩٢]. هذا التسلسل من **إيل** إلى **إيلاه** ثم **اللّه** يؤكد رأي الأب ستاركي الذي يقول: «إل، إلاه ولاحقاً **اللّه** هي

---

(87) R. Dussaud, Pénétration, P.131.

(٨٨) تطابق «إيل» مع «المقه» قاد إلى تقارب بين «ذو سماوي» و«المقه». بعد أن حلّ إيل مكان بَعْلشَميم أو «ذو سماوي».

(89-90) Ryckmans, G., «Les Religions Arabes Préislamiques», P.21 - 22.

(91 - 92) R. Dussaud, Pénétration, P.143.

(92) Ryckmans, G., «Les Religions Arabes Préislamiques», P.23.

أسماء متطابقة مع أنها تعني هنا اسماً عَلَماً وتدلّ على «اللّه» أي اللّه بامتياز. إن ظهور آلهة آخرين، مع الوقت، إلى جانب إيل = إيلاه = اللّه يُفسّر بالشّركية»[٩٣].

واتخذ الإله إل = إلاه = اللّه على مرّ العصور عدداً كبيراً من الأسماء والصفات والنعوت التي جمعها كلها ج. ريكمان وسنعدّدها في نهاية الفصل. وقبل أن نختم، نُشير إلى أن العرب الجنوبيين كانوا قد وصلوا إلى مرحلة دينية راقية، إذ نجد في ابتهالاتهم شعوراً دينياً رفيعاً. ويذكر جواد علي بعض الابتهالات التي تنمّ عن إخلاص وتفان كبيرين في الحب الإلهي. وهناك بعض النقوش التي جاء فيها: «في اللّه أموت وفي اللّه أفنى»، أو «في حبّ إلَهي أموت وفي حبّه أفنى»[٩٤].

ويجد جواد علي أن المؤمن في هذه الابتهالات يتوجّه إلى اللّه بقلب، طافح بالحب الإلهي، مُفعم بحبّ مثالي شبيه بذاك الحب الإلهي الذي نجده لدى كبار الصوفيين في الإسلام. وفي أحد النصوص الثمودية، يتوجّه رجل يُدعى زمُرّ» إلى اللّه باستسلام تام وثقة كبيرة فيقول: «من مرّ: اللّه هو سندي وملجأي، في اللّه أموت، أعطني روحكَ أيها الإله المُعينلإ[٩٤]. ألا تذكّرنا هذه العناوين بالابتهالات التي نجدها في قصائد كبار المتصوّفين المسلمين،

هكذا رأينا الدلائل على توحيد متطور لدى العرب الجنوبيين: حيث في النقوش التوحيدية السبئية اللّه هو: «رحمنان»، وهي إحدى صفات اللّه التي وردت في القرآن الكريم «الرحمن» الذي يدعونه: «الرحمن الذي في السماوات»[٩٥] و«سيّد السماء والأرض»، ويحمل اللّه أيضاً اسم «إيلاهان سيّد السماء والأرض» و«إيلان سيّد السماء والأرض»[٩٦]. وكان العرب

(93) Braden, «Histoire de Thamoud», P.70

(٩٤) جواد علي، تاريخ، المجلد السادس، ص: ١٨٢.
ونقوش مأخوذة من Grimme S.66. Hu225/20، ص:٢٤٦.

(٩٥) جواد علي، تاريخ، المجلد السادس، ص: ١٨٢.
ونقوش مأخوذة من Grimme S.67. Hu518/27.

(96) R. Dussaud, Pénétration, P.47.

الجنوبيون قد توصلوا إلى بلوغ مرحلة توحيدية متطورة قبل مجيء الإسلام. وكانت عبادتهم مخصّصة للّه الرحمن الذي في السماوات. ونجد في ابتهالاتهم دلائل تُشير إلى التقوى وإلى حُبّ إلهي صادق. لقد جاء في حديث شريف للرسول (ص): «الإيمان يمان»، وجاء «التوحيد يَمان»، وهذا يعني بأن الإيمان والتوحيد هما من اليمن، أو من خصائص اليمنيين، أو من خصائص العرب الجنوبيين. ونحن لا نناقش صحّة هذا الحديث إذ إنّ التوحيد، وفقاً لمفاهيم الرسول، ليس جنوبياً أو شمالياً، إنه بالأحرى موجود بالفطرة في الطبيعة البشرية. ولكن إذا ما كان هذا الحديث غير صحيح، لا يمكن له بالعمق إلا أن يكون نتاج رأي عام متوافَق عليه، ذلك أن الجنوبيين الذين اعتمدوا التوحيد منذ فجر الإسلام شكّلوا سنداً قوياً للرسول، كما أنهم ساهموا كثيراً في تحقيق النجاح الكبير لرسالته التوحيدية.

ونشير بهذا الصدد، إلى أنّه عندما قرّر الرسول الهجرة إلى المدينة، تحت الضغط الكبير الذي مارسه ضده أشراف مكّة، نُظّم له هناك استقبالٌ كبير كما ينقل لنا الرواة. فصحيح أن عدداً وافراً من المكّيين كانوا قد سبقوه إلى هناك، ولكنهم لم يكونوا سوى لاجئين بسطاء هربوا من عَداء أشراف مكة لهم، وعاشوا هناك على نفقةَ أهل المدينة، ولم ينتظم مصيرهم إلا بعد وصول الرسول، حيث عمل على عقد ميثاق مساعدة وأخوّة بين المدينيين والمهاجرين. ولا يمكن أن نفهم هذا الاستقبال العظيم، بتظاهراته الرائعة التي نُظّمت في المدينة، سوى أنه نتيجة إحساس ديني وشعور وطني كان يجمع هذه القبائل: «إنه الإحساس بإلهٍ واحد معبود من غالبية القبائل، الإحساس بإله هو فوق القمر والنجوم، وفوق السماوات، إنه الإله الذي كان الإحساس الفطري بوجوده قد ظلّ صامداً في اللاوعي الجماعي لهذا الشعب. إنه الإله الذي بشّر به الرسول. كان المدينيون الذين سمعوا تعاليم الرسول قد أرسلوا إليه يرجونه مرات عديدة أن يأتي ليُقيم فيما بينهم ويُكملَ رسالته. حتى إنهم عقدوا معه ميثاقين: ميثاق «العقبة الصغرى» وميثاق «العقبة الكبرى»[٩٧].

---

(٩٧) سيرة ابن هشام، ص: ٤٣١ وما يليها.

ولقد حضر ذلك عددٌ كبير جداً من المندوبين، إذ فاق عددهم في الميثاق الثاني السبعينَ شخصاً بينهم ثلاثُ نساء، وهذا يعطي فكرة عن العدد الكبير وممثّلي القبائل الذين كانوا وراء هذين الميثاقين، حيث أُقسم المدينيون على طاعة الرسول مُعلنين بأنهم لن يعبدوا سوى إله واحد هو الله أو الرحمن الله دون إشراك أي إله خر. كما تعهدوا بأن يساندوا الرسول مخاطرين بحياتهم ليستطيع إتمام رسالته حتى بلوغها نهاية سعيدة.

كانت تعاليم الرسول التوحيدية تتلاءم مع قناعاتهم الداخلية إذ إن الإله الذي بشّر به كان يمثّل بالنسبة لهم، الرابط القومي الذي هو أقوى من أية روابط قبلية أخرى، إلى درجة أن القبائل الكبرى كافة (الأوس والخزرج) وغيرها من القبائل الأقل أهمية والقبائل المجاورة كافة، التي كانت تشاركهم قناعاتهم بفعل تأثير الثقافة المشتركة، قد خرجت لاستقبال الرسول. لقد خرج شعب بأكمله برجاله ونسائه وأطفاله وشيوخه لاستقبال الرسول الذي جاء يبعث من جديد شعورهم بإلههم القومي.

ونجد في هذه الوقائع المنقولة صدًى لوجود توحيد قبل الإسلام، توحيد سبئي أو مينوي، إذ إن العرب الجنوبيين كانوا، من خلال هجراتهم نحو الشمال ومن خلال نشاطهم التجاري، على تداخل دائم مع عرب الشمال. وتركت ثقافتهم تأثيرها على الأنباط الذين كانوا يُقيمون في شمال شبه الجزيرة العربية، الذين أثرت ثقافتهم بدورها على الجنوبيين.

*** الأنباط**

الأنباط قبائل عربية قد اعتمدت اللغة الآرامية بفعل الهيمنة التي فرضها الآراميّون عليهم. وقد أثار استخدام الأنباط لهذه اللغة شكوكاً عديدة بالنسبة لأصلهم، فالعديد من الكتّاب اعتبروهم آراميين. ويُشير جواد علي(٩٨)، إلى

---

(٩٨) جواد علي، تاريخ، المجلد الثالث، ص: ٥ وما يليها.

خصص المؤلف فصلاً طويلاً يتحدث عن هذه المجموعة الإثنية العربية وسنستعين لاحقاً بشكل واسع بهذه الدراسة مع تطوّر موضوعنا.

أن غالبية المفسّرين العرب يخلطون ما بين الأنباط الذين كانوا يحتلّون جنوب فلسطين وشمال الجزيرة العربية وباقي القبائل الآرامية التي كانت تعيش في العراق على ضفاف الفرات بجوار بلاد ما بين النهرين. وكانت هذه القبائل تتكلّم، في فجر الإسلام، إلى جانب الآرامية لغةً عربية مع لكنة غير مُستحبّة من القبائل الأخرى. ومن جهته، يقدم دوسو دراسة مفصّلة عن الأنباط[٩٩]. ويرى أن هناك صعوبة في تحديد تاريخ استقرار الأنباط في جنوب فلسطين تحديداً دقيقاً... ويطرح على نفسه السؤال التالي: إذا كان علينا أن نطابق الأنباط (نبطو)، كما عُرفوا في العصور الهلّينية والرومانية، بالنبايط (نبيط) الذين يقدّمهم سفر التكوين على أنهم أولاد إسماعيل والأخ الأكبر لكيداه، فهم عربٌ أقحاح معروفون منذ عهد بعيد في الصحراء السورية. ويحدّد الكاتب رأيه فيقول: استناداً إلى اللغة الآرامية التي عرفنا أنهم كانوا يعتمدونها (عملات ونقوش)، قام كاترمير Et. Qutrmère بعملية إقرار الأصل الآرامي للأنباط. لكن منذ العام ١٨٦٣، أثبت نولديك Noeldek بالاستناد إلى أسمائهم العَلَم وإلى التعابير والأشكال العربية التي كانت تنضح بها نقوشهم، أنهم عربٌ حقيقيّون. وسنرى أن دراسة آلهتهم تؤكد ذلك»[١٠٠].

ويدعم جواد علي الرأي القائل بأن الأنباط هم عربٌ حقيقيون، إذ يجد تشابهاً كبيراً بين الأسماء القُريشية والأسماء النبطية، كما يرى أن العديد من العبارات الموجودة في الآيات القرآنية لها عبارات مشابهة في النصوص النبطية. ويستنتج كذلك أن الآلهة الأنباط هي الآلهة نفسها التي كان يعبدها العرب الآخرون، كما أن المؤرخين اليونان واللاتين وكذلك المؤرخ اليهودي جوزيفيوس Josephius يُطلقون اسم «Arabia Pétraea» (العربية الحجرية) على الأراضي المحتلّة من قبل الأنباط. وبالإضافة إلى ذلك، يطلق المؤلفون الكلاسيكيون على هؤلاء اسم العرب، ويعتبرون أن أرضهم تشكّل جزءاً من

(99) R. Dussaud, Pénétration, P.21 etc.

وستكون هذه الدراسة مع ما جاء في دراسة جواد علي مفيدة جداً لنا.

(100) R. Dussaud, Pénétration, P.21, 22.

الجزيرة العربية التي يقسّمونها إلى ثلاثة أجزاء. ويضيف جواد علي أن الأنباط هم قبائل عربية اتّجهت في عملية بحثها عن الكلأ إلى الشمال، إلى شماليّ الحجاز، ثم ما لبثت أن توسّعت شمالاً حتى التخوم الشمالية للجزيرة العربية حيث بدأوا عملية انتقالهم إلى حالة الإقامة الدائمة عاكفين على الزراعة وتربية الإبل، ثم تعاطوا التجارة في ظلّ هيمنة الآراميين واعتمدوا لغتهم. والحال، فاعتبار الأنباط كآراميين لا لشيء سوى لأنهم استخدموا لغتهم فرضية غير مقبولة. فقد فرض الآراميّون لغتهم، من خلال سيطرتهم الاقتصادية، على العديد من شعوب الشرق الأدنى دون أن يدّعي أحد من العلماء بأن هذه الشعوب هي من أصل آرامي[١٠١].

ويقول دوسو في هذا الخصوص: «يجب أن نأخذ في الاعتبار أن شعوب الشرق الأدنى تتميّز بملكة خاصة لتبنّي لغة أجنبية ـ وهنا في هذا الوضع هي لغة قريبة جداً من لغتهم ـ ولديها سهولة واضحة لاعتماد لغتين. كان مفروضاً على الأنباط أن يتكلّموا العربية والآرامية وذلك استجابة لحاجات تجارتهم التي استأثرت بكل نشاطهم. واعتمد النسّاخ الأنباط الكتابة باللغة الآرامية لأن القاعدة كانت تقضي بذلك في سوريا قبل أن تعتمد الإدارة المحلّية لهذه البلاد اللغةَ اليونانية ولقد جرى إثبات ذلك مؤخراً من خلال اكتشاف كمية من ورق البردي النُبْطية في فلسطين»[١٠٢]. وسنعمل الآن على دراسة تطور هذا الشعب وتطور اللغة والعبادات النبطية.

جاء هذا الشعب بعد انتقاله من حالة البداوة إلى الإقامة الدائمة ليستقرّ في شمال شبه الجزيرة العربية على الحدود الجنوبية لفلسطين. واختار منطقة «Hasela» هاسلة (الصَّخْرة)، التي أسماها الرومان بترا Petra. ووجد الأنباط في «جبل الشارة» مكاناً ملائماً لهم من أجل إيواء خرافهم وجمالهم ووضع بضائعهم في مكان آمن. وكان هذا الجبل في الحقيقة يشكل مكاناً آمناً

(١٠١) جواد علي، تاريخ، المجلّد الثاني عشر عشر، ص ١٠، وما يليها.

(101) R. Dussaud, Pénétration, P.22.

(102) Ibid., P.22.

لهم، إذ هناك ممرٌّ وحيد ضيّق ومحفور باليد يُفضي إلى قمته، وهو ممرّ يسهل إقفاله في نقطة انطلاقه كما في نقطة وصوله. وما يخفف من قساوة هذا الجبل وجودُ هضبة فسيحة مسطّحة حيث كانت التربة المجصّصة تسمح لمياه الأمطار بأن تصبّ في سبعة خزانات كانت قد حُفرت سابقاً على يد الأدوميين(١٠٣).

بدأ الأنباط في هذا الملاذ الحصين عملية انتقالهم إلى الإقامة الدائمة مكرسّين أنفسهم للزراعة، وبعد ذلك ومع الوقت، تعاطوا التجارة. إن وجود البتراء، على ملتقى هام يصل الجزيرة العربية بفلسطين وسوريا ومصر ساعد الأنباط كثيراً في أمور تجارتهم التي كانت تدرّ عليهم أرباحاً وفيرة. ولقد عقدوا معاهدات ومواثيق عدم اعتداء مع الرومان، وكانوا أحياناً يقومون بدفع أموال طائلة لهؤلاء من أجل ضمان حماية تجارتهم. وبعدها تحوّلوا إلى تجّار قوافل مميّزين، مساهمين في التجارة وفي تبادل البضائع تساعدهم في ذلك مواقعهم الهامّة. كانوا يتبادلون البضائع القادمة من الهند ومن جنوب الجزيرة بتلك المتأتيّة من البحر المتوسط، عبر مرفأ غزة، وتلك القادمة من سوريا. وعرف هذا الشعب على امتداد قرون عدّة أن يُدير شؤون تجارته كما بدأ في الوقت نفسه في إنشاء تنظيم سياسي أدّى في النهاية إلى قيام حكم ملكي. وقد استطاع بعد أن أصبح فاحش الثراء وعظيم التأثير أن يمدّ هيمنته على جزء كبير من الجزيرة العربية وعلى الضفة الغربية للأردن وسورّيا. كما بدأ بصكّ النقود على غرار الرومان، ونجد بعضاً من هذه النقود التي تُشير إلى احتلال الأنباط لدمشق. والثراء الواسع الذي كان يتمتّع به الأنباط إنّما يدل عليه ما نجده كذلك في فنّ العمارة لديهم، إذ بدأوا بتشييد نُصُب ضخمة شبيهة بنصب الـ Khgné في البتراء. والـ Khgné هو ضريح نجد فيه أعمدة على شكل هرم مستطيل جداً يُظهر وجود اثنين من «النفش» الأنباط ممثّلة بشكل أنصاب مستطيلة. «والنفش، بخلاف **الروح** أو النفس الروحية، التي هي فيض مباشر من الإله، هي النفس النباتية للكائن الفرد الذي لا بدّ من تغذيته»(١٠٤). وتظل هذه «النفش» ملتصقة بالقبر حيث يُحمل إليها الغذاء

(103) Ibid., P.23.
(104) Ibid., P.33.

وبشكل وجبة مشاركة.

«هذا ما يفسّر التطور الذي نلاحظه من صميم البتراء في الـ مَرزياح «Symposion» والـ Trichinium الجنائزية. ولقد قام غانو - Chermont Ganneau بإعطاء البرهان على أهميّة مَرزياح في العبادة، وثبتت صحة برهانه النقوش التي ظهرت في البتراء قرب «دير» والتي تقول: «فلتتذكّر عُبيدو ابن وكيلة ورفاقه في مرزياح عُبادات، الإله». ويؤكد هذا النص، في الوقت ذاته، التنبؤ بوفاة الملك عُبيدات»(١٠٥).

وتعود هذه المفاهيم عن النفس وانقسامها، إلى «رواح» أو نفس روحية و«نفش» أي نفس نباتية، إلى زمن الفينيقيين وهي التي استعادها بعد ذلك كل الساميّين نتيجة للتأثير الكنعاني، كما أن الأنباط الذين هم عرب قدماء تبنّوا هذه الأفكار: «رأى ويل M. Will أن الساميين يميّزون بين الضريح أو منزل الميت والنصب أو النفش، لذلك فإن المخطوطة النبطية لميدابا Medaba، الموجودة على نسختين واحدة في الفاتيكان والأخرى في متحف اللوفر، تتحدث عن قبر واحد: مقبرة mgbrta وعن اثنين من النفش Trtynpsta. كذلك، فإن الخازنة Khazné تظهر نفشين، واحداً لكل غرفة على جانبي المدخل(١٠٦). و«الخازنة»، كغيره من الأبنية الأثرية الموجودة في البتراء أو «الحجر»، يُظهر مدى ثراء الأنباط وسِعَة تطوّرهم.

منذ القرن الثالث قبل الميلاد على الأقلّ، شكّل جبل «الشّارة» مع «سيلا» القديمة مركزاً لتحرّكهم، ثم توسعوا وسكنوا وادي بترا»(١٠٧). بعد ذلك ومع تطورهم، وسّعوا هيمنتهم على جزء كبير من الجزيرة العربية وسوريا. عندها بدأوا يهتمّون بتجميل مدنهم وخاصة عاصمتهم بترا: «بهذا الصدد استخدموا بمهارة الحجارة التي كانت تحيط بالمكان ومنها بَنوا أماكن واسعة يغلب عليها الزخرف الهندسي المستوحى من فنّ العمارة السوري

---

(105) Ibid., P.33.

(106) Ibid., P.33, 34.

(107) R. Dussaud, Pénétration, P.30.

والإسكندراني، والذي تميّز أيضاً ببعض الخصائص منها تاج العمود المسمّى الـ نبطي والخاص بالمنطقة الممتدة من مدائن صالح في الجنوب إلى سي في الشمال»[١٠٨].

وقد توسعوا أكثر إلى الجنوب بهدف تسهيل تجارتهم واستقرّوا في «الحجر» حيث يستطيعون أن يتبادلوا البضائع مع العرب الجنوبيين. ونجد في «الحجر» الأنماط نفسها من البناء وفنّ العمارة، كما نجد تاج العمود النبطي الذي يستحقّ أن يحمل اسم الأنباط: «استعمل الأنباط تاج العمود المزيّن بتماثيل أو رسوم نصفية كتلك التي نجدها في «سي» وفي «صلخد» و«السويداء»، هذه الرسوم التي ليس لها مثيل لا من بعيد ولا من قريب، كما لاحظ شلومبرغ M.D. Schlumberg في فنّ العمارة الإسكندراني. لذا من الممكن أن يكون هناك مفهومٌ خاص بالنحّاتين الأنباط، أو بالتحديد النحّاتين الحوارنة الذين عاشوا في العهد النبطي. وهذا يفترض بأن الأنباط قد استوعبوا حضارة زمانهم إلى درجة أصبحوا معها قادرين على وضع بصماتهم الخاصّة[١٠٩]. لقد أتقنوا لُغتهم كذلك وفرضوها على منطقة واسعة: «إن اكتشاف أوراق البردى المخطوطة باللغة النبطية في فلسطين مؤخراً يشكّل مؤشراً لا يمكن تجاهله، وهو يفسّر انتشار هذه الكتابة لدى العرب الذين ما لبثوا أن اعتمدوها في لغتهم»[١١٠].

خضع الأنباط للطريقة نفسها التي اتبعها باقي العرب في انتقالهم إلى الإقامة الحضرية، واستوعبوا خلال عملية تطورهم حضارات عصرهم. وكان للمواقع المثالية التي سكنوا فيها وأداروا تجارتهم من خلالها في إعطائهم خاصية كبرى ميّزتهم. وبعد ذلك وسّعوا هيمنتهم لتشمل أراضٍ واسعة حيث فرضوا لغتهم.

---

(108) Ibid., P.29.

(109) R. Dussaud, Pénétration, P.29.

(110) Ibid., P.29.

* اللغة النبطية

تبنّى الأنباط، كما أشرنا سابقاً، اللغةَ الآرامية لتسهيل أمور تجارتهم، وهي قريبة جداً من لغتهم التي كان يستعملها عدد كبير من القبائل والشعوب آنذاك، ولكنهم مع تطوّر أوضاعهم، وبعد أن أصبحوا أوسع ثراءً وأكثر قوة، عادوا إلى استخدام لغتهم الأصلية: «غير أنه مع الوقت، أخْلت اللغة النبطية مكانها للّغة العربية، ولكن الكتابة النبطية صَمدت وما لبثت أن أصبحت هي الكتابة العربية. ويختلف مارسيل كوهين Marcel Cohen وجان كانتينو Jean Cantineau بالرأي حول كيفية انتقال اللغة النبطية إلى العربية مشكّلة بذلك مثالاً على الرجوع إلى اللغة الأم. فكانتينو يقول بأنه حصل استبدال تدريجي لكل عنصر من العناصر الآرامية التي يستخدمها النبطيُّ بآخرَ عربيٍّ، وهذه الاستبدالات بتفاصيلها استُكملت وانتشرت بطريقة القياس، إلى أن أصبح النبطيّ مُفرغاً من كل عناصره الآرامية... ولم يعد لديه سوى اللغة العربية. خلافاً لذلك، يرى مرسيل كوهين بأن طريقة استبدال اللغة، عنصراً فعنصراً حتى الانتقال التدريجي والكامل من لغة إلى أُخرى، هو أمرٌ مغاير لكل ما نعرفه من عمليات إحلال لغة بأخرى»[١١١].

وتحمل مخطوطة «النمارة» En - Nemara تفسيراً حول تراجع الآرامية في الصحراء السُّورية، وتقول بأنه جاء نتيجة لسقوط تدمر عام ٢٧٢ ـ ٢٧٣ ميلادية: «بالنسبة إلى قبائل الصحراء السورية، حمل معه هذا الحدث استبدالاً لهيمنة الأمراء التدمريين بهيمنة أمراء الحيرة الذين اتّخذوا لقب «ملوك كلّ العرب». وهذا ما يؤكده شاهد قبر ملك الحيرة «امرىء القيس» الذي حُرّر باللغة العربية ولكن بكتابة نبطية. وتعود هذه النقوش للعام ٣٢٨ ميلادية. ومهما يكن من أمر، فإن الموضوع الذي يهمّنا ليس الاستبدال بل العودة إلى اللغة الأم التي نجدها لدى الأنباط الذين احتفظوا بطريقة الكتابة الآرامية. فحتى الكتابة تطوّرت بشكل حيث نجد فوارق دقيقة مختلفة بعض الشيء عن

---

(111) Ibid., P. 63.

طرق الكتابة المستخدمة قبل الميلاد وبعده[١١٢].

ومع توحّد القبائل، أصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية بصورة نهائية: تُظهر مخطوطة امرىء القيس أن ملوك الحيرةَ قد جعلوا اللغة العربية لغة رسمية واحتفظوا بطريقة الكتابة النبطية. وهذا الاستخدام للغة هو سابق للعام ٣٢٨م. بزمن قليل، لأننا نجد في مخطوطة «نمارة» أداة الوصل لام ألف، حيث اللام النبطية موضوعة على الألف أو بالعكس في تسلسل الحروف»[١١٣].

هكذا نرى نوعاً من التوحّد بين القبائل العربية الكبرى التي ستجتمع كلها تحت راية ملك واحد وستتخّذ لها لغة واحدة: أن توحّد القبائل العربية بشكل وثيق في صحراء سوريا، الذي جرى بعمل إداري للملك من ملوك الحيرة، قد سمح بتثبيت انتصار الكتابة النبطية، وبهذا تراجعت كتابات العرب الجنوبيين التي ما لبثت أن اختفت نهائياً أمام حملة الإسلام ما عدا أثيوبيا[١١٤].

لقد فرض الأنباط كما فصّلنا، من خلال هيمنتهم على المنطقة، لغتهم العربية وكتابتهم على غالبية القبائل العربية الكبرى وتركوا بصماتهم الخاصة في مجال فنّ العمارة والبناء بعد استيعابهم للحضارات السابقة، خاصة الحضارتين السورية والكنعانية. كما أن لغتهم قد تطورت أيضاً. وهكذا تكوّنت قبل مجيء الإسلام لغةٌ عربية فنيّة راقية مفهومة ومقبولة كانت موضع تقدير من قبل غالبية العرب إذ استخدمها بسهولة الشعراء والخطباء والحكماء والوعّاظ، وهي ستكون لاحقاً وسيلة نقل جديدة للوحي عند الرسول. لقد كان جواد علي مُحقاً عندما توصّل إلى استنتاج يقول إن هناك تشابهاً بين الكتابة النبطية وتلك المستخدمة من قبل أولئك الذين نسخوا القرآن، وهو محقّ كذلك في قوله بأن العديد من العبارات المستخدمة في السور القرآنية تحمل تشابهاً مع النصوص النبطية.

---

(112) Ibid., P.64.

(١١٣) جواد علي، تاريخ (المجلد الثالث)، ص: ١٠ وما يليها.

(114) R. Dussaud, Pénétration, P.69.

* العبادة النبطية

احترم الأنباط غالبية الآلهة العرب: الإلهة اللات أو إيلوهات، العَزّى ومناة، وكذلك الإله قيس. كل هذه الآلهة العربية كانت موضع تبجيل من قبلهم، ومن بينها «يجب أن نذكر أولاً الإله إيل الذي نتبيّن عبادته قديماً بأسماء أخرى، والذي رأينا تطوره إلى إله بشكل مفخّم يطابق التحديد العربي الله». ومنذ البداية، عَبَد الكنعانيون هذا الإله بصفته الإله الأسمى، وبقيت عبادته راسخة لدى الشعوب الساميّة والعربية كافة. وهذا الإصرار على عبادته يدلّ على مؤشّرات التوحيد لدى هذه الشعوب. ونجده أيضاً لدى الأنباط كما نجد لدى العرب كذلك «شايع القوم» و (Gd')[(١١٥)]. و«شايع القوم» هو موضع تبجيل كذلك من قبل العرب الجنوبيين الذين وضعوا له صفات الإله الطيب والُمجزي الذي لا يشرب الخمر: «والتصنيف الذي نستطيع اعتماده عن الآلهة التي عبدها الأنباط مفيد جداً لنا حيث يظهر الأصل العربي لهذه المجموعة الإثنية كما يُطلعنا على الأثر الذي تركه الآلهة النموذجيون للبلد المحتلّ أم للآلهة السورية المجاورة»[(١١٦)].

كان من نتائج عملية ترك البداوة والاستقرار تبنّي آلهة محلية. وهذا بالتحديد هو وضع الإله النموذجي الكبير Dusarès (ذو شرى أو سيّد شرى) وهي التسمية العربية للإله المحلّي الكبير الذي يسمّونة «أعارا».

و«ذو شرى» هو الإله حامي المدن والزرع، ومن الممكن اعتباره معاوناً للإله «بعلشميم».

---

(115) R. Dussaud, Pénétration, P.44.

يشير المؤلف في الملخص أنه «يجب في أغلب الحالات أن نفهم أن هذا يخصّ إيل الإله المحدد جيداً والذي اعتمده جميع الساميين في الغرب».

(116) R. Dussaud, Pénétration, P.45.

انظر أيضاً:

Ryckmans, G., «Les Noms Propres Sud - Sémitiques», P.34.

«سايما قوم» الذي يجمع ويقود المجموعة وهو «إلهٌ نبطي وتدمري». هذا الإله العربي الجنوبي هو مبجّل أيضاً من الأنباط وموضوف بأنه إلهٌ طيبٌ ومجزٍ، لا يشرب الخمر». انظر أيضاً:
Braden, «Histoire de Thamoud», P.95.

«في «سي» وجدنا معبداً للإله Dusarés (ذو شرى) مُلحقاً بمعبد الإله بعل شميم»[117].

والإله دوزارس Dusarés هو متطابق أيضاً مع الإله ديونيزوس Dionysos كما يُسمّى أيضاً أورانوس. ويفسّر هذا التبدّل بالاسم للشهرة التي كانت عليه عبادة «بعل شيم» في منطقة الأنباط[118]: «بعلشميم» و«ذو شرى» هما آلهان آراميّان تمّ تبنّيهما من قبل الصفويين بعد استقرارهم في سوريا. و«ذو شرى» الآرامي مذكور في النصوص الصفوية تحت اسم دُشر «dhshr»، وهذا الإله الشمسي كان قد ألغى وجود الإلهة «**شمس**» التي لا ذكر لها في النصوص الصفوية إلاّ في موضعين فقط[119]. وحول هذا، يقول برادن: «ذو سرى» هو سيّد سارة، وسارة هي أرض جبلية تقع جنوبي البتراء، وهو الإله الرئيسي للأنباط الذي ما لبث الصفويون أن أخذوه عنهم. ونحن نعلم بأن معبده كان في ا لبتراء، حيث كان وثنه الموجود على شكل حجر أسود مربّع يتقبّل دَمَ الأضاحي، كما نعلم أيضاً، وفقاً لأحد النقوش النبطية المكتشفة حديثاً، بأن لديه كذلك مزاراً في «دومة الجندل». وقد قدّمه الصفويون على شكل رجل ذي لحية يعتمر قلنسوةً على رأسه، كذلك تبنّاه الثموديون. ونرى في أحد ابتهالاتهم بأن يطلبون منه السلام والربح. وهناك ذكرٌ لعبد ذو شرى»[120].

لقد ركزّنا على الإله «ذو شرى» لأنه كان الإله الأساسي لدى الأنباط الذين نشروا عبادته من خلال هيمنتهم على القبائل الأخرى، وكان يمثّل الشمس وهو بالأحرى البديل عنها. إنه فوق الشمس، والصور التي تمثّله تخفي وراءها بالعمق فكرةَ إله حام للمدن وللمزروعات، وكذلك الأسماء التي أطلقت عليه هي بطريقة ما صفات للحماية والإنسان هو خادمه الذي يطلب منه الازدهار والوفر. فآلهة الأنباط هي نفسها آلهة العرب الآخرين

(١١٧) المصدر نفسه، ص: ٤٥.

(118) R. Dussaud, Pénétration, P.61, 47.

(119) Ryckmans, G., «Les Religions Arabes Préislamiques», P.23.

(120) Braden, «Histoire de Thamoud», P.95.

وأسماؤها هي بغالبيتها صفات ونعوت للقدرة والحماية. كان إيل، بالنسبة إليهم كما بالنسبة للساميين الآخرين، يمثل إلهاً أعلى له أسماء وصفات في العبادة القديمة نراها موجودة قبل الإسلام، وتطور اسمه إلى إله بشكل مفخّم يتطابق مع الكلمة العربية «اللّه».

كان لهذا الإله المحسوس بالفطرة ميزته الخاصة التي تُفرّقه عن الآلهة الآخرين. ومع أن الآلهة المحليّة التي هي أقرب الى الناس كانت قد طمست وجوده أحياناً، إلاّ أنه ظلّ دائماً على رأس مجمّع الآلهة العربية دلالة على السّمات العميقة للتوحيد الساميّ: «هكذا نجد بأن اللّه كان يحتّل مركزاً بارزاً في تجمّع الآلهة العربية. فصحيحٌ أن الابتهالات كانت تُوجّه بغالبيتها إلى آلهة أخرى اقرب منه للناس ولكنه كان دوماً ثابتاً في مكانه في أعلى المراتب، تماماً كـ «بعل» و«بعل شميم»[١٢١]. لقد ورث الأنباط، كسائر العرب، المفاهيم التوحيدية المعروفة منذ آلاف السنين من الساميين كافة، وخاصةً من الكنعانيين. ونتج عن ذلك تطابقٌ في العبادة بين الأنباط وغالبية القبائل العربية الكبرى.

ونستنتج من هذه الدراسة أن الأنباط قد وصلوا، من خلال تطورّهم، إلى مرحلة رفيعة من الحضارة. ولَمْسنا قدرتهم على التكيّف، كما أنهم، كغيرهم من العَرب، عرفوا أن يستفيدوا من الحضارات المجاورة مع احتفاظهم بخصائصهم وتحديداً عبادتهم. وفَرَض الأنباط كذلك، ومن خلال هيمنتهم، لغتّهم على غالبية العرب الذين كانوا يشاركونهم في العبادة نفسها. وهكذا نرى أنه قبل مجيء الإسلام بقرون عدة، كان ثمة توجه لتوحيد القبائل العربية الكبرى التي توصّلت إلى إقامة حكم ملكي. وتتزامن هذه الحقبة مع إقامة حكم نظامي من قبل الرومان في سوريا. فقد أراد الرومان توسيع صلاتهم التجارية فأقاموا مراكز للشرطة بهدف حماية التجارة من غزوات البدو، وكذلك بهدف تنظيم عملية ارتياد البدو لأماكن الكلأ. واستفادت المدن السوريّة كثيراً من إقامة حكم روماني نظامي في سوريا، كما استفادت من توسيع العلاقات التجارية: «هذا ما عاد عليها بنهضةٍ كبرى انعكست بشكل ملموس في بناء المعابد التي بقيت

---

(121) Ibid., P.161.

منها آثار مهمّة ليس لها مثيل في باقي الولايات الرومانية»[١٢٢]،

وشارك العرب في هذا الازدهار ووقّعوا معاهدات صلح مع الرومان، مما عاد بالنفع الكبير على الطرفين: «رأى الأنباط والتدمريون، الذين كانوا قد توصّلوا إلى تنظيم بلدان مزدهرة باعتمادهم على التجارة، جوانبَ إيجابيةً كبيرة في الاحتلال الروماني. وعندما قرّر تراجان Trajan أن يُقيم الولاية الرومانية في الجزيرة العربية على غالبية أجزاء المملكة النبطية، نجح في ذلك دون أية مقاومة تُذكر»[١٢٣].

في الحقيقة، اتخذت مقاومة هذا الاحتلال طابعاً آخر وهو الطابع الديني. كان السكان العرب منقسمين إلى معسكرين: من جهة كانت هناك الطبقة الحاكمة بملوكها ـ الآلهة، الذين كانوا زعماء سياسيين ودينيين بنوا لأنفسهم على غرار المستعمرين معابدَ وأقاموا أصناماً لهم ولآلهتهم، وكانوا يشجّعون الطقوس الوثنية ويجدون في الأمن الذي بسطه المستعمرون فائدةً مادية كبرى. ومن جهة أخرى، كانت هناك الطبقة الشعبية. وفي دراسة حول العلاقات بين العرب والرومان، توصّل دوسو إلى الاستنتاجات التالية المهمة جداً:

أولاً: يقول المؤلّف إن الأمن قد سمح بإقامة تجارة مكثّفة برّية وبحرية. حتى أن فلسطين، إبّان حكم رجل مثل هيرودوتس الكبير، عرفت تطوراً ملحوظاً. ولكن الذي تسبّب بحدوث اضطرابات جدّية هو الخصائص التعبّدية للناس. وهنا لا بد من الإشارة إلى تعلّق الطبقة الشعبية العميق في ممارسة عباداتها، إذ عندما تخلّت عن وثنيتها اندفعت الفئاتُ الشعبية إلى هذه العبادات بالحماس ذاته، لأن التوحيد فيهما كان يتلاءم في العمق مع المفاهيم التوحيدية القديمة للناس، هذه المفاهيم التي غالباً ما تركت آثارها العميقة في اللاوعي الجماعي لهذه الشعوب.

ثانياً: يستنتج دوسو أن تمركز الفكر السوري على العبادة وعلى مظاهرها

---

(122) R. Dussaud, Pénétration, P.154.

وما يليها حيث نجد فصلاً مخصصاً للعلاقات بين روما والعرب.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص: ١٥٤.

الطقوسية جعل الشعب في حالة لامبالاة تقريباً تجاه التنظيم السياسي، وأن حكم الرومان قد دام فعلياً قروناً عدة في سوريا، ولم يتخلله إجمالاً سوى حوادث محلية فقط: لم يجر الصراع مع روما على الصعيد السياسي بل على الصيعد الديني.

ثالثاً: يقول دوسو إن الملوك العرب، من خلال سيطرتهم الاقتصادية والسياسية، كانوا يبنون لهم معابد ـ على غرار المستعمرين ـ اتّخذت أشكالاً معمارية مأخوذة عن العصر الهيللني، ولكن مع مفهوم أكثر اتساعاً ومع الاحتفاظ بالعبادات المحلية إلى أن نشأ في هذه البلاد إيمانٌ جديد وديانة جديدة امتدّت لتشمل العالم الغربي كله[١٢٤]. هذا الإيمان الجديد هو نتيجة تطابق في العبادة لدى الفئات الشعبية التي حملت معها دائماً في لا وعيها الجماعي إحساساً بإله واحد هو: الله.

وهكذا نصل بهذا إلى أنه قبل مجيء الإسلام كان العرب منقسمين إلى طبقتين الطبقة الحاكمة بمواثيقها وعلاقاتها وتطلعاتها الاقتصادية والسياسية، ومن جهة أخرى هناك الطبقة الشعبية ومتعلّقها العميق بالعبادة التي تنمّ عن إشارات عميقة للتوحيد المحسوس بالفطرة. ورأينا أن العرب في طريقهم نحو توحيد قبائلهم الكبرى، ومع تطور اللغات الساميّة، وصلوا إلى مرحلة اعتمدت فيها غالبيةُ القبائل اللغةَ العربية بصورة نهائية. ولقد تكوّنت مع التطور لغةٌ على درجة عالية من الرُّقيّ: «هذا التذوق الملحوظ للشعر وللبلاغة، شكّل لدى العرب لغةً ذات غنىً كبير»[١٢٥].

أحبّ العربي وزرع بشغف «شعراً مشغولاً بذكاء ذا أشكال جاهلية قديمة، لا تنقصها الصور ولا تنوع الأشكال المدهش. هكذا وُلدت لغةٌ رفيعة المستوى: بناءٌ رائع في الصرف والنحو، غزارةٌ في الأشكال، وفرةٌ مدهشة في المفردات[١٢٦]. وقد استنتجنا في هذه المسيرة نحو التوحيد أن الطبقات

(124) R. Dussaud, Pénétration, P.156.
(125) Ibid., P.154.
(126) R. Dussaud, Pénétration, P.123.

الشعبية لم تكن تهتم كثيراً بالتنظيمات السياسية، بل كانت ملتصقة بشدّة بعباداتها التي كانت متطابقة لدى غالبية القبائل العربية الكبرى، وكانت تتضمّن قناعات توحيدية متطورة جداً. وتُوّجت هذه المفاهيم بمفهوم الإله الواحد: اللّه. ونجد العرب قبل الإسلام وقد أضافوا طابعهم الخاص في مجال الفن كما تبنّوا اللغة والمفاهيم نفسها. وهكذا نرانا أمام ثقافة منتشرة بين القبائل لها شعراؤها وخطباؤها ووعّاظها وحكماؤها. وهؤلاء الحكماء شكّلوا نوعاً من النخبة الثقافية التي كانت في العمق المرشدَ الروحي للطبقات الشعبية المأخوذة بعلم البلاغة والمتعلّقة قوياً بقناعاتها التي تنمّ عن دلالات التوحيد. كان هؤلاء المثقفون والشعراء الملهمون، وهؤلاء الحنفاء، شهوداً على هذه الحضارة التي تتعدّى القبائل، كما أنهم ساهموا في العمق بالتوصّل إلى النجاح في نشر الإسلام في شبه الجزيرة العربية[١٢٧].

ولكي ننهي هذا الفصل، نقول إن الاستنتاجات التي جاءت فيه، أثبتت وجهة نظرنا التي عرضناها في بداية هذا الكتاب، والتي تقول بأن التوحيد هو خاصٌ بالطبقات الشعبية، فيما تعدد الآلهة والطقوس الوثنية وقفاً على الطبقات الحاكمة المستفيدة منها بهدف ضمان سيطرتها. وبالفعل رأينا أن السكان العرب، قد ورثوا بواسطة اللغات السامية التي لها أساس ثقافي مشترك، وتلقوا بواسطة شيء من اللاوعي الجماعي المشترك، دلائلَ عميقة على التوحيد. وساهمت المواقف العدائية السياسية والاقتصادية التي اتّخذتها الطبقات الحاكمة لطمس هذا الإحساس القديم لصالح إرساء مذهب وثني متعدد الآلهة، لأن متطلباته الطقوسية كانت تسهل عملية السيطرة الاقتصادية والسياسية. ولم تكن الطغمة المكيّة بالفعل سوى مجرد مطيّة للطبقات الحاكمة، وكانت تعمل على تسخير الطقوس الوثنية لصالح اقتصادها وسياستها. أما الطبقات الشعبية في قريش وغيرها من القبائل الكبرى، فلم تكن تهتم بالتنظيمات السياسية، بل كانت بالأحرى ملتصقة بثقافتها التي تحوي في الجوهر، أفكاراً توحيدية متطورة جداً[١٢٨].

---

(127) R. Dussaud, Pénétration, P.124.

(128) Ryckmans, G., «Les Religions Arabes Préislamiques», P.48.

لم يكن الصراع بين الرسول وأشراف مكّة في جوهره إلا صراعاً بين الطبقة الشعبية والطغمة الأوليغارشية. والطبقة الشعبية، التي كان الحنفاء والمثقفون وأولئك الشهود على ثقافتها في كل القبائل قد عملوا على تحضرها جيداً، اختارت بغالبيتها التعاليمَ التوحيدية التي حملتها رسالة النبيّ. وليست هذه التعاليم في الحقيقة كما نرى سوى نتيجة للتطور ولإخصاب توحيد قديم: توحيد طبيعي فطري، كانت بشائره قد ظهرت منذ آلاف السنين قبل الميلاد. وهي دلائل تجلّت بالفطرة في مفهوم إله أسمى هو «إيل» خالق الأرض كلها. وفي تطور مفهوم «إيل» إلى «إيلاه» إلى «اللّه»، كان للّه عدد كبير من الأسماء التي ما هي في جوهرها سوى صفاته.

*** الأسماء الإلهية**

نستطيع كتابة فصل كامل عن الصفات الإلهية التي تنمّ عنها دراستنا للأسماء المركبة، ولكننا سنكتفي بتحليل هذه الأسماء المأخوذة عن مختلف اللهجات العربية في ما قبل الإسلام وبشكل مختصر. «الكائن الإلهي هو أبٌ وأم وأخ وأخت، وهو عمّ وصهر. والإنسان هو ابنه وكاهنه والمفضّل لديه. إنه رفيقه ومولاه وخادمه (خادمته)، وعبده ومتاعه. إنه يخصّه (ذو)، وهو مطيع يناديه ويفتّش عن ملاذ بالقرب منه، ويخفّف عنه شدته. وهو يخافه ويكرّس نفسه له، يتوجه إليه بطلباته، ويجيبه الإله بأن يُغدق عليه نعمته ويبتسم. يحب ويمازح، يصادق ويستجيب، يحمي ويحفظ، ينقذ يُجير، يحضر ويساعد، يخبىء ويعتني، ويدعم، ويخلّص، ويُشفي ويرى، ويشاهد، يسهر، يسامح ويغدر. إنه هو الذي يبعث الحياة، وينبت. يزرع ويُحيي، يُسعد ويُشقي، يُقوي، يعطي ويُعفي، ولكنه أيضاً يغضب يؤنّب، يرفض يضرب، يلقي الحرم، يخفض، يغمر، يضغط، يشتم، يهزأ، يُدمّر ويسحق ويكسر. يُحيل إلى العبودية، ويذهب بالعقل. إنه هو أيضاً الذي يُحوّل ويسيطر، ويُخضع ويبني، ويُكمل ويجدد، ويُنمي ويُطيل، ويختزل ويجمع ويحمل. إنه يقطع ويحاكم، يعرف ويقترح، يأخذ ويختار ويكافىء. ذلك لأنه سيّد وملك، وقائد وراع. إنه قوي، وهو طيّب وعادل ومستقيم. طاهر وكريم، عطوف مخلص وصديق، ومواكل. لكنه أيضاً حازم وعنيد، غيور ومتلهف، داهٍ

وبطيء. إنه يحيا ويقتات وهو موضع للمديح فليحيا!

الإنسان موجود به، وبصفاته، وهو دُعي على اسمه: هو يُسمّى وجهاً ويميناً، قدرة وجداً، وكمالاً وقوة وشجاعة، نصراً وحماية، ملجأ وعطفاً، جمالاً وزينة، رسماً وبرعماً، مرارة وحياة للإله. ويشمل الإسم البشري في عناصره، السكن والإقامة، وصيد الإله. وهذا يدعى أسداً أو كلباً. وهناك بعض الأسماء المركبة التي تظهر الطبيعة الكواكبية للإله: نور، ضياء، نمو، عودة الإله. إنه يلمع، إنه مشعّ، وهو منير. هو يعطي الحرارة، يتحول، إنه هلال، هو يدور، يمرّ إنه قريب، إنه بعيد، هو ينزل على وشك أن يغيب. إنه يغيب. إنه يختفي»[١٢٩].

في دراسة حول هذه الأسماء الإلهية، توصل ي. مبارك إلى نتائج هامة، وهو يقول: «كل دراسة تتناول الصلات بين القرآن وديانات ما قبل الإسلام، يجب ان تبدأ من دراسة الأسماء الإلهية». ويستنتج مبارك أن وفرة الصفات المعطاة لإيل ولغيره من الآلهة في الجزيرة العربية قديماً لها ما يعادلها في القرآن، حيث الأسماء الحسنى هي العنصر الأساسي في الفقه وفي العبادة على السواء، ويضيف: «أوصلنا العمل الذي خصّصناه لدراسة هذه الصلات إلى نتائج نورد أهمها، وهي تتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده: إن عدد الأسماء والألقاب والصفات الإلهية التي نجد لها مقابلاً صحيحاً، جذراً بجذر، يفوق الستين. وهناك حوالي الأربعين التي تقدّم مقابلاً من جذور مختلفة، ولكنها متشابهة في المعنى أو في بعض الأسماء الجنوبية السامية، وهي أسماء أعلام للناس نستطيع اعتبارها اسماء ذات طابع غير ديني، ولكنها كانت في الأصل أسماء مركبة مع اسم الآلهة»[١٣٠].

ويقول مبارك أيضاً إن القرآن يستبعد كل الأسماء الخاصة بالله ما عدا الله والرحمن، ويحول عدداً آخر منها إلى ألقاب أو مجرد صفات، وهو يستبعد بشكل أساسي الأسماء والصفات التي تدل على القرابة، مضيفاً أن السبب

(129) Ibid., P.48-49.

(130) Moubarak, Y., Les Etudes d'Epigraphie Sud- Sémitiques et la naissance de l'Islam, P.56 ..

الكامن وراء استبعاد القرآن للصفات الإلهية التي هي من أصل ساميّ جنوبي، والتي تدل على القرابة، هو أنه «هناك ردة فعل ضد المعتقدات العربية التي ترى وجود صلة قرابة بين الله وعشيرته أو قبيلته، والتي تكرس الوثنية. ولا يمكن للقرآن، طبقاً لمقتضيات ديانة توحيدية وكونية، إلاّ أن ينبذ قطعاً هذا الجانب من الأشياء»(١٣١). ويحيل القرآن على الله «مجموعة الممارسات الدينية القديمة في الجزيرة العربية، كما أنه يعزو إليه مجمل الألقاب المنتشرة والمشتقة في معتقداتهم الفطرية حول إيل وغيره من الآلهة»(١٣٢).

ليست الأسماء الحسنى سوى صفات محمولة جميعها لاسم اللّه. ولا تدل جميع هذه الأسماء إلا على كيان واحد، تعود إليه كل النعوت. إنه هو الحكم الوحيد والحامي الوحيد، وهو أفضل الضيوف. إنه المصدر الوحيد للمقدّس: «جعل الإسلام، وفقاً لملاحظة البرفسور جيب GIBB الصحيحة، المقدّس عقلانياً، وأعطاه اللّه كمصدر وحيد. وأصبحت القداسة حكراً على السماء وهكذا هجرت الأرض»(١٣٣). وأصبح المقدس المنتشر في الأشياء وفي الكائنات الحية، مقدّساً متميزاً: اللّه.

وفي الختام نقول إن الرسول قد أدرك جيداً وحدة اللغة التي توصّلت قبل الإسلام إلى أن تكون لغة راقية، مقبولة ومميزة لدى غالبية العرب(١٣٤). كما أدرك كذلك، وحدة العبادة لدى مختلف الشعوب العربية التي هي نتيجة للمفاهيم التوحيدية القديمة نفسها التي تتجلّى معالمها فطرياً، بالشعور بإله فائق: إيل خالق الأرض كلها. وكان الإحساس بهذا الإله مخفياً أحياناً، لكن ذكراه كانت ماثلة دوماً في اللاوعي الجماعي للشعوب العربية. وكذلك أدرك الرسول وحدة الثقافة التي تتعدى القبيلة، هذه الثقافة المتمثلة بالعديد من

(131) Moubarak, Y., Les Etudes d'Epigraphie Sud- Sémitiques et la naissance de l'Islam, P.57 ..

(132) Ibid., P.61.

(133) Chehod, Les Structures du Sacré chez les Arabes, P.59.

(١٣٤) نشير في هذا الصدد إلى أن طه حسين ينقض كل الشعر الجاهلي، قائلاً بأن هذا الشعر لا يمكن له أن يكون مفهوماً من مختلف القبائل العربية التي كانت تتحدث بلغات مختلفة. وسنرى بأن الأمر لم يكن كذلك.

المتعلمين(١٣٥) والحكماء والشعراء الملهمين. واستطاع الرسول، بفكره الثاقب وإلهامه الذي لا يمكن أن ينبع إلا من الوحي، أن يدخل إلى الوعي الجماعي للعرب لكي يستخلص منه هذا الشعور بالوحدة، وكي يُعيد للتوحيد الإلهي كامل إشراقه، ومن ثم يستكمل مسيرته.

وبعد دراسة مضنية على النقوش الأثرية القديمة، على كبار المؤلفين والمؤرخين، أنهى دوسو كتابه: «دخول العرب إلى سوريا قبل الإسلام» بهذا القول: «لم يكن الأصل العربي للساميين خافياً على غالبية المؤرخين للسامية. وهذا ما كان بالنسبة إلى شولتنز Shultens، ورينان Renan، وويلهاوسن Wellhausen، وماكدونالد Dunkan B. Macdonal، ومونتغمري James A. Montgomry، مروراً بـ دهورم M. Dhorme، والبروفسور دولانغ R. de Langue، وفليش P. Fleish، وغيرهم.. ولكن الشكل الذي أعطوه له، من شبرنغر Sprenger إلى كايتاني Caetani مروراً بهيغو وينكلير Hugo Winkler. كان بربطه كلياً بالغزو الإسلامي الذي يشكل حدثاً استثنائياً. وبإعطائهم مُسلّمات خاطئة لم يتوصلوا إلى استخلاص النتائج الضرورية للحدث الأساسي.

لقد أدرك كل من ويلهاوسن J. Wellhausen، ورينان ولودز وغيرهم من المؤمنين، التشابه في الوضع بين البطاركة والعرب القدماء، ولكنهم لم يستطيعوا أن يتخذوا موقفاً بالنسبة إلى تطابق العبادة التي أظهرتها النصوص المكتشفة في «رأس شمرا». وهذا ما فعله الرسول محمد (ص) من موقعه المميز، إد أدرك الماهية الأصلية لهذه العبادة، من خلال القصص التي كانوا يحملونها إليه والتي ما لبث أن استخدمها لدعم عقيدته(١٣٦).

وحده الرسول محمد في جماعته وقومه، استطاع أن يدرك ماهية العبادة، والماهية الأساسية للتوحيد الإلهي!؟ وقبله استطاع يسوع المسيح وموسى

(١٣٥) نشير هنا إلى الخطأ الذي وقع فيه الإخباريون العرب الذين كانوا يعتبرون، كما قال أحمد أمين، بأن عدد المتعلمين كان قليلاً جداً.

(136) R. Dussaud, Pénétration, P.209-210.

وإبراهيم عليهم السلام والأنبياء أن يدركوا هذه الماهية الأصلية للتوحيد. وبرأينا إن هذا الشعور العميق بالوحدانية، وهذه الملكة الخاصة المعروفة الخاصة لمعرفة إطلاق هذه الوحدانية والتبشير بها، وتعلُّمها، وهذا الإشراق.. ليست في الجوهر سوى الوحي المعلن المُعْطى لبعض النفوس المختارة ونعني بهم الأنبياء. ولن أضيف على العرض الذي قدمه دوسو سوى آية قرآنية كريمة، وهي «إن هو إلا وحيٌ يُوحى» (سورة النساء/ ٥٣).

خلاصة

لقد أعطتنا النقوش الأثرية معرفةً بوحدة أصلية في العبادة السامية. فمفهوم الإله الأعلى، خالق الأرض كلها، قديمٌ قدَمَ التاريخ. وقد تجلّى إله العناية هذا للإنسان منذ فجر وعيه لكي يقوده. وقد استمرّ الشعور بهذا الإله عبر آلاف السنين في اللاوعي الجماعي للساميين. لقد كان هناك دائماً أنبياء لكي يعيدوا إظهار هذا الشعور في وعي الناس. وكان كل نبي يستعيد تعاليم سابقة ليغنيها ويتركها للأجيال القادمة. وبالإضافة للأنبياء كان يوجد دائماً أناس متعلمون وشعراء ملهمون يكملون مهمة الأنبياء وينشرون تعاليمهم. وقد ساهم هؤلاء الشعراء الملهمون بشكل عميق في نجاح مهمّة الأنبياء. فالشعر الذي يُقدّره الساميّون عالياً، قد شكّل عنصراً فعّالاً في نشر الأفكار، وقد ساهم في الوصول إلى وحدة اللغة. وبكلمة فقد مثّل الشعر القمة الفنيّة للمحتوى الثقافي نفسه. وكما يقول روجيه غارودي بشكل شعري: «إنه الامتياز الأكبر للشعر كما للموسيقى، في المساجد، وفي التماع الأضواء في قببها، وفي ترتيل القرآن، كما في الكاتدرائيات، وفي ترنيمها الغريغوري، وهو أن يخلق التواصل في التجربة المكثفة نفسها، وفي تفتّح الحياة عبر الفن، أي في الطريق الأقصر بين إنسان وآخر»[١٣٧]. إن وحدة الأصل في العبادة، والتعاليم ذاتها، واللغة ذاتها، قد جعلت العرب يرثون الثقافة نفسها التي نتبينّ فيها علامات عميقة للتوحيد. والوحي المُرسَل إلى إبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد عليهم السلام والأنبياء الآخرين يشكّل لحظات مجيدة في ملحمة التوحيد البشري.

---

(137) Garaudy, Promess de l'Islam, P.50.

لقد وجدنا في تجارب الأديان التوحيدية مظاهرَ للوعد وللإحسان وللإيمان. وتُشير هذه الأشكال من الوحي إلى منعطف هام في ملحمة التوحيد، وهي ثمرة التعاليم نفسها التي أُوْحي بها للأنبياء من قِبل الخالق الأوحد، من قبل الإله الواحد «Deo Uno» حسب تعبير لويس غاردي Louis Gardet الذي يؤكد «أن المسيحية تمتلك المعرفة الأولية نفسها باللّه الحي التي يمتلكها الإسلام»[١٣٨]. وتَجِدُ في التجارب الدينية، المنبعثة من الميراث ذاته في الجوهر، وبعد أقلّ من قرنين على وفاة الرسول الكريم، تجربةً متوقّدة ليست في عُمقها سوى صدىً للتجارب السابقة وملحمة للإيمان، ألا وهي الصُّوفية حيث يذوب الوعد والمحبة والإيمان. وفي الزهد والمحبّة والوعد والإيمان، نجد نقاط التقاء بين التصوّف المسيحي والتصوّف الإسلامي. فكلاهما يعيش التجربة الدينية نفسها في تأملهما ومسيرهما نحو اللّه. وقد كتب المتصوف المسيحي أنجيلوس سيليزيوس Angélus Silesius. يقول: «يجب أن يولَدَ اللّه فيك. فـ **اللّه بحاجة لقلبي لكي يولد**: لا يُعرفُ ما هو اللّه فهو ليس ما أتعلّمه أنا ولا أنت ولا أي مخلوق إلاّ عندما نُصبح ما هو عليه. ليس اللّه إلهاً في ذاته، بل المخلوقُ هو الذي اختاره إلهاً. وهذا إعلانٌ مسيحي للوحدة وللتوحيد الإسلامي»[١٣٩].

وفي مجرى الأفكار هذا، في مجرى التوحيد الإلهي ووحدة الرسالة ونور الوحي كنور وحيد يوجّه كل الأنبياء يقول القرآن: «إنّا أنزلنا التوراة فيها هُدىً ونور» (سورة المائدة/ ٤٤). «قل من أَنزلَ الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهُدىً للناس» (سورة الأنعام/ ٩١). ويقول القرآن أيضاً: «وَقَفَّيْنَا على آثارهم بعيسى ابن مريم مُصدِّقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدىً ونور مُصدِّقاً لما بين يديه من التوراة» (سورة المائدة/ ٤٦). «كتابٌ أنزلناه إليك لتُخرِجَ الناس من الظلمات إلى النور» (سورة إبراهيم/ ١). «قد جاءكم من اللّهِ نورٌ وكتابٌ مُبين يَهدي به اللّه سُبُلَ السلام» (سورة المائدة/

(138) Moubarak, L'Islam et le Dialogue Islamo - Chrétien, P.133.

(139) Garaudy, Promess de l'Islam, P.133.

١٥ و١٦). «قُل من كان عَدُواً لجبْريل فإنّه نَزَّلَهُ على قلبك بإذن اللّه مُصدِّقاً لما بين يديه وهدىً وبُشرى للمؤمنين» (سورة البقرة/ ٩٧).

وقد أوحِيَ إلى كل نبي التوجيه والنور نفسهما يؤكّدان الوحي السابق: «نورٌ على نور يهدي اللّه لِنُورِهِ مَن يشاء ويضرب اللّه الأمثال للناس واللّه بكل شيء عَليم» (سورة النُور/ ٣٥). ونستخلص من التوحيد القرآني بهذا الشكل وحدة الرسالة وتطابق العبادة الأصلية حيث التوحيد الطبيعي البدائي، أي توحيد الفطرة، هو في أصل التوحيد الإلهي. وفي هذا الإطار نتطلّع إلى طريق مشترك يؤدّي إلى اعتراف متبادَل بين أهل الكتاب. والقرآن يمكن أن يساعدنا في ذلك. ولهذا، يجب علينا دراسة التعاليم القرآنية في إطارها العام، فلا نقتطع الآيات واحدةً بعد أُخرى من إطارها القرآني إلاّ لنعلّق عليها أو لننقدها: يجب أن ندخل في روح الإسلام، والذي يجب التطلع إليه هو تحوّلٌ إلى الإسلام لا يكون على المؤمن فيه أن يُعلّق إيمانه (الخاص)، بل يحاول الدخولَ إلى إيمان الآخر دون حكم مُسبق أو موقف مُسبق. ولكي نعترف بالمصير الخاص بالآخر يجب أن ندخل فيه(١٤٠). علينا محاولة إدراك فهم الآخر وإدراك إيماننا انطلاقاً من هذا الإيمان الآخر»(١٤١). نعم يجب الدخول في روح الإسلام كدين للوحدة والتوحيد والتوافق وكما يقول مبارك إذا سأل أحدهم منذ الآن ما يمكن أن أفعل بعيداً عن ديري وفي الجبال، يجب ألا يُجاب عليه بأنني أعلّم في الجامعة، أو بأني أكتب أعمالاً عن التصوف الإسلامي (هذا صحيح، ولكنه ثانويّ جداً): ببساطة، لأن هذا هو الأساس: **إنّه يتقاسم الخبز والملح**». وهذه السطور للأب بوركوي Beaurcueil التي تُنهي شهادته ووصيته الروحية، كمسيحي وككاهن يعيش في أفغانستان، تُدخلنا إلى ما يجب الإشارة إليه فيما يتعدّى كل ميادين الحوار الإسلامي ـ المسيحي، كطريقة مُثلى تقود إلى الجوهري»(١٤٢). وتمتلك المسيحية معرفةً أوليّة باللّه الحيّ كتلك التي يمتلكها الإسلام؛ فالتوحيد القرآني هو التوحيد الإلهي في بحثه عن الواحد. وكلّ أمر

(140-141) Moubarak, L'Islam et le Dialogue Islamo - Chrétien, P.124-125.

(142) Moubarak, L'Islam et le Dialogue Islamo - Chrétien, P.135.

في هذا الكون يدور باتجاه الإله الواحد ذاته، إله كل الأزمنة من أجل حبّه وتعظيمه: «ألم ترَ أن اللّه يُسبّحُ له مَن في السماوات والأرض والطير صافّات كلٌ قد عَلمَ صلاته وتسبيحه» (سورة النور/ ٤١). والإنسان يتّجه نحو اللّه لتعظيمه كما ينشر الطائر جناحَه، وكما تدورُ الزهرة في اتجاه نور اللّه. وهو يتّبع التعاليم النبوية ليحبّ اللّه كما أن اللّه يحبّه: «قُلْ إن كُنتم **تحبّون** اللّه فاتبعُوني **يُحببكم** اللّه **ويغفر** لكم ذنوبكم» (سورة آل عمران/ ٣١). «فَسَوْفَ يأتي اللّه بقوم يُحبّهم ويُحبّونه» (سورة المائدة/ ٥٤). والإيمان يوحّد كل الناس في المحبة والعفو والقيام بالأعمال الخيّرة: «الذين يُنفقون في السرّاء والضرّاء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس واللّه يُحب المحسنين» (سورة آل عمران/ ١٣٤). وفي إشارةٍ إلى هذه الآية يقول ماسون Masson: إن أولئك الذين يَغفون (تترجم) بأولئك الذين **يَمحون ويَنسون الإهانات**: «وليعفوا وليصفحوا ألا تحبّون أن يغفر اللّه لكم» (سورة النور/ ٢٢). «وأحسنوا إن اللّه يحبّ المحسنين» (سورة البقرة/ ١٩٥).

ونلاحظ في هذا العرض أن الإحسان والمحبّة اللذين هما تعليمان نبويّان مسيحيّان إنجيليان هما أيضاً تعليمان قرآنيّان. ولكي نختم نذكر تجربة للحبّ الإلهي عاشتها امرأة، هي **رابعة العدوية**، رافقت ولادة التصوف الإسلامي في القرن الثامن فكُتبت قبل ثمانية قرون من القدّيسة العظيمة تيريز دافيلا Thérèse d'Avila التي عاشت تجربة مماثلة:

أحبُّكَ حُبَّيْن: حُبَّ الهوى — وَحُباً لأنَّكَ أهْلٌ لذاكا
فأمّا الذي هُو حبُّ الهوى — فَشُغْلي بذكركَ عَمّنْ سواكا
وأمّا الذي أنتَ أهلٌ لَهُ — فكشْفُكَ لي الحُجْب حتّى أراكا
فلا الحمْدُ في ذَا ولا ذَاكَ لي — ولكنْ لكَ الحمْدُ في ذا وذَاكا

المحتويات

JOSEPH D. RAIDY - PRINTING PRESS

الأنتلجنسيا الإسلامية الأولى
تحليلية التوحيد
(معتقدات ما قبل الإسلام)

إنّ ظهور دين جديد، وإصلاح جديد وانقسام، يرافقه ظهور جماعة جديدة يرتبط أفرادها بالمثال الجديد ارتباطاً يتعدى كل رباط سابق (رابطة الدم أو الرابطة القبلية). وتشكل الجماعة الجديدة كياناً جديداً يكون كلّ عضو فيه مستعداً للتضحية من أجل المثال الجديد ومن أجل المجموع. وكان الخط العام للنمط السامي، أو العربي، يتجلى بشكل أولي في ضمير الساميين. في هذا الخط، رأينا على امتداد الأزمان ظهور رجال عظام ومصلحين وأنبياء لإعطاء دفع جديد لهذا المفهوم عن الأحدية، المرتبط بشكل وثيق بوعي الناس. وقد ساهم موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، كلٌ حسب بيئته وجماعته ومراحل تطورها، بتقريب هذا المثال، وعقيدة التوحيد هذه، من الأذهان. سنحاول أن نلقي نظرة على الرابطة النبوية التاريخية منذ التوحيد وحتى ظهور الإسلام، حيث يتجلى موضوع هذه الدراسة. التوحيد يعني الإيمان بإله أحد، قادر على كل شيء وخالق للكون. هذا الإله (إيل) كان يُحس به الساميّون دائماً. وتشهد التنقيبات في «ماري» و«رأس شمرة» على وجوده منذ ما قبل الألف الرابع قبل الميلاد. ويُعتقد بأنه قد تجلى لهذه الشعوب منذ فجر وعيها. وأخذت فكرة الله معنى محدداً مع تطور هذا الوعي.